مولانا عبید اللہ سندھی
رحمۃ اللہ علیہ
اور
انکے ناقد
سعید

امام انقلاب مولانا
عبید اللہ سندھی
رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ
اور اُن کے ناقِد
مولانا سعید احمد اکبر آبادی
المحمود اکیڈمی
عزیز مارکیٹ اردو بازار
لاہور

ناشر محمود اشرف
المحمود اکیڈمی عزیز مارکیٹ اردو بازار۔ لاہور

مطبع ایچ۔ وائی۔ پرنٹرز۔ لاہور

قیمت 80.00 روپے

بسم اللہ الرحمن الرحیم ○

حرفِ چند

رواں صدی کی مظلوم شخصیات میں ایک نام مولانا عبید اللہ سندھی (م ۱۹۴۴ء) کا ہے جو سکھ دھرم ترک کر کے حلقہ بگوش اسلام ہوئے اور وقت کے جلیل المرتبت علماء اور صوفیائ سے استفادہ کے بعد جدوجہد آزادی کے عظیم معرکہ میں شامل ہو گئے اور پھر اس منزل کے حصول کے لیے انہیں وہاں وہاں کی خاک چھاننی پڑی کہ مرصع و مسجع ڈرائنگ روموں میں بیٹھ کر اسلام و آزادی کا شور مچانے والے اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔ کابل و روس اور ترکی و یونان سے ہوتے ہوتے اور مختلف اقوام و ملل کے ذمہ دار افراد سے تبادلہ خیال کرتے ہوئے وہ سرزمین وحی ——— مکہ معظمہ ——— پہنچے مکہ معظمہ میں سالہا سال تک اقصائے عالم سے آنے والے عمائدین سے جہاں مشورت کا سلسلہ جاری رہا وہاں کتاب الٰہی ——— قرآن مجید ——— کی درس و تدریس ان کا سب سے زیادہ من پسند مشغلہ تھا اور ساتھ ہی مولانا شبلی کے بقول تاریخ کے سب سے بڑے مفکر ——— حضرت الامام ولی اللہ الدھلوی ——— کی کتب و تالیفات زیر درس رہیں طویل عرصہ کی صبر آزما جدوجہد کے بعد مولانا کی واپسی ہوئی تو انہیں اپنی عمر و صحت کے حوالہ سے بجا طور پر یہ احساس تھا کہ میرا سفینہ عمر کنارے لگنے والا ہے اس لیے جس قدر جلد ممکن ہو، اپنے حقیقت پسندانہ افکار و خیالات برِ عظیم کے ذمہ دار حضرات اور بالخصوص نوجوان نسل تک منتقل کر دوں ——— اس مقصد کی تکمیل کے لیے انہوں نے یہاں بھی سفر پر سفر جاری رکھے اور اجتماعات، کانفرنسوں، کنونشنوں اور مختلف ذرائع سے یہ کام کیا۔

تاہم ان کی سب سے بڑی خواہش یہ تھی کہ پختہ کار ارباب علم کی ایک کھیپ اس مقصد میں ان کی ممد و معاون بنے تاکہ وہ زیادہ احسن طریق سے میرا "پیغام حقیقت" دنیا تک پہنچا سکیں۔ اس کے لیے مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی مولانا سعید احمد اکبر آبادی، مولانا مفتی عتیق الرحمن عثمانی جیسے اساطین علم کی ایک "کلاس" تیار بھی ہو گئی اور ایک نظم بھی طے ہو گیا لیکن مولانا اپنی شدید علالت کے سبب ریاست بہاولپور کے مشہور شہر خان پور کی نواحی بستی "دین پور شریف" اپنی صاحبزادی کے پاس تشریف لے گئے اور چند دن بعد ان کا انتقال ہو گیا ——— انا للہ وانا الیہ راجعون

اس طرح وہ منصوبہ تو پروان نہ چڑھ سکا تاہم ۱۹۳۹ء (مولانا کی واپسی کا سال) سے ۱۹۴۴ء تک وہ بہت کچھ فرما چکے تھے لیکن حیرت ہوتی ہے کہ ان کے حین حیات کسی نے ان پر کلوخ اندازی نہ کی اور کی تو اس وقت جب مولانا کے لاکھوں عقیدت کیش ان کی موت کے صدمہ سے نڈھال تھے دار المصنفین اعظم گڑھ کے موقر ماہنامہ معارف کے جس شمارہ میں مولانا کی وفات پر چند سطری تعزیتی نوٹ تھا وہیں جماعت اسلامی کی فکر کو عربی میں ڈھالنے والے ایک دانشور مولانا مسعود عالم ندوی مرحوم کی زہر میں بجھی ہوئی تحریر تھی جس میں مظلوم سندھی کے ایمان تک کو معرض نقد میں تولنے کی جسارت کی گئی تھی۔

یہ تھا وہ پس منظر جس میں جدید و قدیم علوم کے عظیم فاضل مولانا سعید احمد اکبر آبادی (فاضل دیوبند، ایم۔اے) نے قلم اٹھایا اور مولانا سندھی پر کی جانے والی تنقید کا ایسا مؤثر جواب دیا کہ عشرت کدوں میں بیٹھ کر "حکومت الٰہیہ" کے کھوکھلے نعرے لگانے والے پھر دم نہ مار سکے۔

مولانا اکبر آبادی کی یہ جوابی تحریر کئی قسطوں میں دہلی کے معروف علمی ماہنامہ "برہان" میں چھپی جسے مولانا سندھی کے تلمیذ رشید پروفیسر محمد سرور مرحوم نے اپنے مقدمہ کے ساتھ لاہور سے کتابی شکل میں شائع کیا۔

ایک طویل عرصہ سے میری خواہش تھی کہ یہ تحریر دوبارہ شائع ہو لیکن اس کا نظم نہ ہو سکا تا آں کہ میرے بہت ہی بزرگ سلفی عالم مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ تعالیٰ کے ادارہ سے مولانا مسعود عالم ندوی کی تنقید نئے مصالحہ کے ساتھ چھپ کر سامنے آگئی (جس کا سبب معلوم نہ ہو سکا) تو جوابی تحریر کی اشاعت کا داعیہ بڑھ گیا اکبر آبادی ان دنوں لاہور میں اپنے فرزند نسبتی اور میرے کرم فرما پروفیسر محمد اسلم صاحب کے یہاں مقیم تھے، ان سے بات ہوئی انہوں نے نہ صرف یہ کہ خوشی سے اجازت دی بلکہ نظر ثانی کی خواہش کا بھی ذکر کیا یہ تو مولانا کی ناگہانی وفات کے سبب نہ ہو سکا، البتہ ایک اطمینان ضرور ہے کہ ہم نے مولانا سے باقاعدہ اجازت لے لی اور انہوں نے بڑی مسرت کا اظہار فرمایا

اب سوال یہ تھا کہ آج کے حالات کی مناسبت سے اس پر ایک تعارفی مقدمہ لکھوایا جائے، اس سلسلے میں جن بزرگوں پر نظر پڑی ان میں۔

حضرت الاستاذ مولانا الشیخ عبد الحمید سواتی مہتمم مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ
کرم فرمائے محترم ڈاکٹر رشید احمد جالندھری بلوچستان یونیورسٹی
اور مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی چیئرمین رویت ہلال کمیٹی۔ پاکستان۔

شامل ہیں ـــــــ افسوس کہ مؤخر الذکر بزرگ نے حسب روایت دعمول خط کا جواب تک مرحمت نہ فرمایا۔
جب کہ اول الذکر بزرگ نے مختلف عوارضات بالخصوص آنکھوں کی تکلیف کے سبب کسی نئی تحریر سے معذرت
فرمائی ـــــــ تاہم، ہفت روزہ ترجمان اسلام، ۱۴ / اور ۲۱ / ستمبر ۱۹۷۴ء کی دو اشاعتوں میں اپنا
شائع شدہ ایک دقیع مقالہ بڑی تلاش و جستجو کے بعد حاصل کرکے ارسال فرمایا جو اپنی اہمیت کے اعتبار سے
آج ۱۴ سال بعد تازہ تحریر معلوم ہوتی ہے
مولانا سندھی کے افکار کو جاننے کے لیے یہ مقالہ جوں کا توں شامل کتاب کیا جا رہا ہے ـــــــ اس طرح جہاں
یہ محفوظ ہو جائے گا۔ وہاں شپرہ چشم ضدی اور حاسد مزاج لوگوں کے لیے ممکن ہے، اصلاح کا ذریعہ ثابت ہو۔
ثانی الذکر محترم کرم فرمانے ایک نہایت ہی شگفتہ اور شستہ تحریر ارسال کی جو بقامت کہتر بقیمت بہتر کا مصداق
ہے اور اس تیز رفتار دنیا میں بسنے والے زندہ انسانوں کے لیے پیغام حیات۔
حضرت الاستاذ مولانا عبدالحمید زید مجدہم کی خواہش بڑی شدید تھی کہ یہ ناکارہ تفصیل سے کچھ لکھے اور میری
اپنی بھی یہی خواہش تھی لیکن مولانا سندھی کی ہمالہ جیسی شخصیت پر میرے جیسے کم سواد کا قلم اٹھانا بڑا کٹھن مرحلہ
ہے ـــــــ تاہم میں مسلسل تیاری میں لگا ہوا ہوں اور اپنے قارئین کو یقین دلاتا ہوں کہ بہت جلد اپنی مفصل
تحریر کتابی شکل میں ارباب علم و بصیرت کی نذر کروں گا (انشاء اللہ تعالیٰ)
"المحمود اکیڈمی" کے ڈائریکٹر محب گرامی علامہ محمد ادریس اعوان جن کی کاوش سے یہ کتاب سامنے
آرہی ہے، ان کا خیال بھی یہی ہوا کہ فی الوقت اصل کتاب مولانا سواتی اور ڈاکٹر رشید احمد کی تحریرات کے
ساتھ شائع کر دی جائیں اس لیے یہ "عجالہ نافعہ" اس احساس کے ساتھ شائع کیا جا رہا ہے کہ شاید تباہ حال
مسلمان اور ان کے جذباتی قائدین حقیقت شناسی کی منزل حاصل کرکے وقت کے چیلنج کا مؤثر جواب دے سکیں۔
اور امت مرحومہ ایک بار پھر اپنی عظمت کا لوہا منوا سکے۔

ان ارید الا الاصلاح ما استطعت وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب

ننگ اسلاف
محمد سعید الرحمٰن علوی

مسجد دار الشفاء۔ ۱۲-اے شاہ جمال لاہور
۶ / جمادی الاولیٰ ۱۴۰۹ھ
۱۷ / دسمبر ۱۹۸۸ء
یوم السبت۔ قبل الظہیرہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم ۵

مقدمہ

از: ڈاکٹر رشید احمد جالندھری

برطانوی ہندوستان میں جن اصحاب عزیمت نے مذہب اور اخلاق کی بلند قدروں سے سرشار ہو کر برطانوی استعمار کے خلاف جہاد میں بھرپور حصہ لیا۔ ان میں مولانا عبید اللہ سندھی (وفات ۱۹۴۴ء) بھی ہیں۔ مولانا نے ایک سکھ گھرانے میں جنم لیا، قسمت نے یاوری کی، پہلے اسلام قبول کیا، پھر دارالعلوم دیوبند چلے گئے، جہاں پر مولانا محمود حسن صاحبؒ جیسے عالم ربانی اور مجاہد حریت سے فیض حاصل کیا، پھر انہی کے ایما پر ۱۹۱۵ء میں کابل چلے گئے، کابل سے ترکی اور روس بھی گئے۔ کابل، انقرہ اور ماسکو میں مولانا مرحوم کئی سال تک بہت قریب سے سیاست کے سٹیج پر انقلابات زمانہ کا تماشہ دیکھتے رہے۔ مختلف قوموں کو ڈوبتے دیکھا، پرانے نظام سیاست کو ٹوٹتے اور نئے نظام کو برسر اقتدار آتے دیکھا۔ سیاسی زندگی کے نشیب و فراز، عملی زندگی کے تلخ حقائق اور نئی قوموں کی طرز زندگی نے مولانا کی فکر و نظر کے سامنے ادراک حقیقت کی نئی نئی راہوں کو کھول دیا اور ان کے جیب و آستیں میں پنہاں وہم و گماں کے سارے بتوں کو جن کی بنا پر ابن خلدون نے علماء کو سیاست میں اجنبی قرار دیا تھا، پاش پاش کر دیا، جس کے نتیجہ میں مولانا نے اپنا فلسفہ سیاست ازسرنو مرتب کیا جو پرانے علم کلام کا رہین منت نہیں تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر مولانا کو جلاوطنی کی آزمائش سے واسطہ نہ پڑتا، تو ان کا یہ فلسفہ سیاست بھی وجود میں نہ آتا، یہ فلسفہ دراصل ان کی گہری سوچ، مذہب، فلسفہ، تصوف، تاریخ کے عمیق مطالعہ عملی زندگی کے مشاہدات اور تلخ حقائق کا ترجمان ہے، مولانا جب ایک مدت کی جلاوطنی کے بعد ۱۹۳۹ء میں واپس وطن آئے تو شام ہو چکی تھی، اور ان کا سفینۂ حیات ساحل کے قریب پہنچ چکا تھا اس لیے مولانا اہل وطن کو اپنے افکار سے آگاہ کرنے کے لیے بے قرار رہتے تھے، چنانچہ مولانا نے مختلف مقامات پر علماء، طلبہ اور عوام کے اجتماعات سے خطاب کیا، حسن اتفاق سے مولانا کو مرحوم پروفیسر محمد سرور جیسا عقیدت مند اہل قلم بھی مل گیا، جس نے بڑی خوبصورتی سے مولانا کے افکار کو مرتب کیا۔ مولانا کے افکار کو علمی حلقوں میں سنجیدگی سے پڑھا گیا بعض حلقوں میں انہیں ناپسند بھی کیا گیا۔ ان حلقوں نے مولانا کے خیالات کو غیر اسلامی، قرار دیتے ہوئے کہا کہ

مولانا کی سوچ وطنیت اور قومیت کے دائروں میں بند ہو کر رہ گئی ہے، یا یہ کہ مولانا کی دعوت "ایک سطحی اور مرعوب ذہنیت" کی دعوت ہے۔

یہ تنقید مولانا مسعود عالم ندوی مرحوم کے قلم سے اردو کے معروف پرچے "معارف" دسمبر ۱۹۴۴ء) میں چھپی۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا سندھی یا کسی دوسرے اہل فکر کے افکار کا ناقدانہ جائزہ لینا علمی اور فکری زندگی کی صحت مند ترقی کے لیے ازبس ضروری ہے، لیکن اس تنقید میں علمی آداب کا لحاظ رکھنا بھی ناگزیر ہے، چنانچہ فکری اور سیاسی مسائل پر لکھتے وقت دلیل و برہان کی بجائے خطابت یا شعر و شاعری کا سہارا لینا علمی انداز تصور نہیں کیا جاتا۔ افسوس امرحوم مولانا ندوی نے اپنی تنقید میں یہی راہ اختیار کی، جس کی ان جیسے فاضل آدمی سے توقع نہ تھی۔ حتیٰ کہ انہوں نے قرآن مجید کی بعض آیات کو (الشعراء آیت نمبر ۲۲۷) جن میں منکرین حق کو تنبیہ کی گئی ہے، مولانا سندھی کی ذات گرامی پر منطبق کرنے کی کوشش کی۔

مولانا سندھی کے افکار پر فاضل تنقید نگار کے انداز فکر کا اندازہ اس ایک مثال سے لگائیے کہ مولانا سندھی نے اپنے ایک خطبہ میں مسلمانوں کو اردو اور مقامی زبانوں کے لیے لاطینی حروف اور انگریزی لباس (تھوڑی سی ترمیم کے ساتھ) اختیار کرنے کا مشورہ دیا۔ اردو کے لیے لاطینی حروف کو اختیار کرنے سے متعلق مولانا کی رائے پر بحث ہو سکتی ہے، کہ وہ کیوں ناقابل قبول ہے؟ مگر یہ بحث خالص لسانی اور علمی نقطۂ نظر سے ہونی چاہیئے۔ لیکن فاضل ناقد نے اس رائے کے حسن و قبح کو بیان کرنے کے لیے صرف یہ کہنے پر اکتفا کیا کہ یہ دعوت "ایک سطحی اور مرعوب ذہنیت کی دعوت" ہے۔ کسی کی ذات پر اس قسم کا حملہ کرنا تو آسان ہے، لیکن اس سے رسم الخط کا مشکل مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ فاضل ناقد کو اس بات کا علم ہونا چاہیئے کہ مولانا سندھی سے پہلے مولانا شبلی جیسے بلند پایہ ادیب نے بھی بڑے زور شور سے اردو کے لیے ناگری رسم الخط اختیار کرنے کا مشورہ دیا تھا (ملاحظہ ہو روئداد ندوۃ ۱۸۰ اپریل ۱۹۱۲ء ص ۱۶۶) کیا مولانا شبلی کی یہ رائے کسی "سطحی یا مرعوب ذہنیت کا نتیجہ تھی؟ اہل علم کے ہاں اردو رسم الخط کا مسئلہ آج تک موضوع بحث بنا ہوا ہے۔ تقسیم ہند کے بعد رشید احمد صدیقی نے بھی اس اہم مسئلے پر لکھا۔ اور تفصیل سے بتایا کہ اس کے باوجود کہ اردو رسم الخط میں نقائص ہیں، جنہیں ماہرین فن دور کر سکتے ہیں، اردو کا موجودہ رسم الخط ایک قیمتی ورثہ ہے، جس کی حفاظت ضروری ہے۔ صدیقی صاحب نے اردو کے رسم الخط پر لسانی اور علمی نقطۂ نظر سے لکھا اور رومن یا ناگری رسم الخط کو اردو کے لیے ناقابل عمل قرار دیا۔ آپ نے یہ مقالہ دہلی یونیورسٹی کے ایک علمی اجلاس میں پڑھا۔ اس

مثال سے یہ بتانا مقصود ہے کہ علمی مسائل کو ان کے صحیح تناظر ہی میں دیکھنا چاہیئے۔
مولانا سندھی کے خطبات، مقالات اور تحریروں کو پڑھنے کے بعد یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ مولانا کی رائے میں:-

۱۔ مسلمانوں کو اپنی مادی ترقی کے لیے مغرب کی صنعت اور جمہوریت سے فائدہ اٹھانا چاہیئے لیکن مغرب کا سرمایہ دارانہ نظام ہمارے مسائل کا حل نہیں ہے۔ ہمیں سرمایہ داری نظام توڑ کر ایسا منصفانہ اور عادلانہ اقتصادی نظام قائم کرنا چاہیئے، جو محنت کشوں کی فلاح کا ضامن ہو۔

۲۔ مسلمانوں کو اپنے فلسفیانہ ورثے پر عبور حاصل ہونا چاہیئے، نیز یہ کہ دینی مدارس کو اپنے نصاب پر نظر ثانی کرنی چاہیئے۔

۳۔ برصغیر کی دو بڑی قوموں کو جنہوں نے صدیوں تک میدانِ سیاست میں اپنے جوہر دکھائے ہیں ایک دوسرے سے قریب لانے کے لیے علمی بنیادوں پر کام ہونا چاہیئے، وحدۃ الوجود یا وحدتِ ادیان کا تصور دونوں قوموں کی ذہنی ہم آہنگی کے لیے بنیاد بن سکتا ہے۔ مولانا نے اس سلسلے میں مزید کہا کہ ایک ہی مذہب کے ماننے والوں کے درمیان بھی لسانی اور ثقافتی اختلافات موجود ہیں۔ جنہیں ایک نیا سیاسی نظام وضع کرتے وقت نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

یہ ہے مولانا کے افکار کا خلاصہ، سوال یہ ہے کہ کیا آج ہم مغرب کی سائنسی تعلیم سے تغافل برت سکتے ہیں۔ اسی طرح کیا برصغیر کی دو بڑی قوموں کے لیے امن و آشتی سے رہنا ناممکن ہے؟ مولانا قیامِ امن کے لیے نہ صرف ہندو مسلم اتحاد یا سمجھوتے کو ضروری جانتے ہیں، بلکہ عالمِ انسانیت کو جنگ کی خوفناک تباہیوں سے بچانے کے لیے پورے ایشیا کی فیڈریشن کے بھی قائل ہیں، واقعہ یہ ہے کہ آج وقت نے مولانا کے افکار کی پختگی گہرائی اور اصابت پر مہر لگا دی ہے۔ لیکن ہمارے عہد میں جن اصحابِ ظواہر نے مولانا کے افکار پر اپنے مخصوص مذہبی تصورات کی روشنی میں تنقید کی ہے۔ وہ ہماری تاریخ کا کوئی انوکھا واقعہ نہیں ہے، علمی مسائل کے بارے میں یہ موقف ہمیں قرونِ وسطیٰ سے ورثہ میں ملا ہے۔ جب اصحابِ ظواہر کی ایک جماعت وحی کے معنی و مطالب اور روح کا ادراک کرنے کی بجائے ظواہر پر زور دیتی تھی اور قرآن مجید کی بلند اور عالمگیر قدروں پر غور و فکر کی جگہ فقہی اور قانونی جزئیات پر اپنی توانائی صرف کرتی تھی اور اس حقیقت سے برابر تغافل برتتی رہی کہ زندگی تغیر پذیر واقع ہوئی ہے نیز یہ کہ قانون آدمی کے لیے ہے، آدمی قانون کے لیے نہیں، یہی وجہ ہے

کہ زندگی جونہی ایک نئے دور میں داخل ہوتی ہے پہلے دور کے رسم و رواج ماضی کا حصہ بن کر رہ جاتے ہیں۔ مثلاً غلامی قرونِ وسطیٰ میں ہمارے معاشرے کا ایک قانونی حصہ تھی، لیکن آج مسلم معاشرے نے اسے قانونی طور پر بند کر دیا ہے۔ ایسے ہی علم کلام کی کتابوں میں مسلم صدرِ حکومت کے لیے قریشی ہونا لازمی قرار دیا گیا ہے، لیکن آج مسلم معاشرے نے اس تصور کو مسترد کر دیا ہے کیوں کہ مسلمانوں کا اجتماعی شعور اور ضمیر غلامی یا خاندانی امتیازات کو تسلیم نہیں کرتا، اور وقت نے علم الکلام کی ان بحثوں کو اجتماعی زندگی سے خارج کر دیا ہے اسی قسم کے اور کئی مسائل ہیں جو ہماری اجتماعی اور قانونی زندگی میں ایک وقت تک اہم کردار ادا کر چکے ہیں لیکن آج ان کا ہماری اجتماعی زندگی میں کوئی عمل دخل نہیں ہے۔ اصحابِ ظواہر کا یہی موقف تھا، جس کے خلاف غزالی نے آواز اٹھائی "حنابلہ (علمائے ظاہر) سے بچنے کی تاکید کی، اور کہا:۔ قرآن مجید کی ظاہری تفسیر و تشریح میں جو کچھ مروی ہے۔ وہ عقل کی انتہا نہیں ہے"۔ عہد حاضر میں اصحابِ ظواہر کے جانشینوں نے بھی یہی موقف اختیار کیا۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ بیسویں صدی میں غیر ملکی غلامی کے خلاف برصغیر یا مسلم ممالک میں آزادی کی جو تحریکیں چلیں، اصحابِ ظواہر نے ان کی مخالفت کی اور ان تحریکوں کو "خدا کی حاکمیت کا حریف قرار دیا، حالاں کہ حریت یا آزادی، قرآن مجید اور اسلامی افکار میں زندگی کی بنیادی قدر شمار ہوتی ہے، (الاصل فی الناس الحریۃ) اور خدا کی ذاتِ گرامی آزادی کا بنیادی ماخذ اور سرچشمہ ہے۔

قرونِ وسطیٰ کا یہی اندازِ فکر ہے جو دورِ حاضر میں مولانا سندھی اور دوسرے اصحابِ عزیمت کی سیاسی سرگرمیوں کو غیر اسلامی قرار دیتا ہے، کیوں کہ اس کی نظر قرآن کی بلند اخلاقی قدروں پر نہیں، بلکہ تاریخ کے ایک خاص عہد پر ہے، جس میں سیاسی اور اجتماعی زندگی ایک مخصوص طرزِ معاشرت رکھتی تھی۔

جب مولانا سندھی کے افکار کو فاضل ناقد نے "غیر اسلامی قرار دیا، تو مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے اپنے ماہوار پرچے "برہان" دہلی میں اس تنقید کا علمی محاسبہ کیا اور تفصیل سے بتایا کہ فاضل ناقد کے قلم نے مولانا سندھی کے افکار پر لکھتے وقت کہاں کہاں ٹھوکریں کھائی ہیں، مولانا سعید احمد نے عہد جدید کے بعض بنیادی مسائل سے (اسلام اور قومیت، اسلام اور قرآنی حکومت، اسلام اور اشتراکیت وغیرہ) متعلق مولانا سندھی کے افکار پر جس متانت، بالغ نظری اور حکیمانہ اندازِ بیان سے بحث کی ہے، اس سے اسلامی علم و فلسفہ پر مولانا اکبر آبادی کے گہرے عبور و رسوخ کا پتہ چلتا ہے۔ یہ مقالات بعد میں مولانا عبید اللہ سندھی اور ان کے ناقد" کے نام سے کتابی صورت میں بھی شائع ہوتے۔ افسوس! یہ کتاب ایک مدت سے نایاب تھی اور

بازار سے ناپید، مقام مسرت ہے کہ لاہور کے ایک علمی ادارے "محمود اکیڈمی" نے اسے شائع کر کے ایک علمی خدمت انجام دی ہے۔ مجھے امید ہے کہ یہ کتاب اجتماعی مسائل میں ہمارے مبہم اور غیر واضح مذہبی تصورات کو صاف اور روشن کرنے میں ایک اہم کردار ادا کرے گی، فکری انتشار کے اس عہد میں کسی ایسی کتاب کا بازار میں آجانا ہماری مذہبی اور علمی زندگی کے روشن مستقبل کے لیے یقیناً ایک نیک شگون ہے۔

رشید احمد جالندھری
بلوچستان یونیورسٹی کوئٹہ۔

پیش لفظ

از: پروفیسر محمد سرور ؒ

ہندوستان میں اٹھارہویں صدی کی ابتدا ہی سے مسلمانوں کا زوال شروع ہوگیا تھا۔ ۱۷۰۷ء میں
عالمگیر علیہ الرحمۃ کا انتقال ہوتا ہے۔ اور اس کے فوراً بعد طوائف الملوکی شروع ہوجاتی ہے۔ دہلی کی
مرکزی حکومت کے خلاف مرہٹوں، جاٹوں اور سکھوں کا خروج تو ایک طرف رہا، خود مسلمان
امیر آپس میں لڑنے لگے۔ اور نتیجہ یہ نکلا کہ نہ صرف دہلی کی مرکزی حکومت کمزور ہوگئی، بلکہ صوبوں میں
مسلمانوں کی جو خود مختار امارتیں قائم ہوئی تھیں، ان میں سے اکثر مٹ گئیں، اور جو باقی رہیں، انکی
آزادی چھن گئی۔ اس سے یہ ہوا کہ وہ مسلمان طبقے جن کا پیشہ سپاہ گری تھا، بے روزگار ہوگئے اور
انکو کسب معاش کیلئے کمپنی بہادر کی فوجوں میں نوکری کرنی پڑی۔ اور وہ علمی اور تمدنی ادارے جو سلطنت
کی مدد سے چل رہے تھے بند ہوگئے اور اہل کمال اور طالبانِ علم رزق کی تلاش میں مارے مارے
پھرنے لگے۔ یہ حالت تھی کہ ۱۸۵۷ء کا ہنگامہ گرم ہوا۔ اور اسوقت مسلمانوں کی رہی سہی جو بھی جمعیت
تھی، وہ اس ہنگامے کی نذر ہوئی اور اس طرح ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ کا ایک ورق الٹ دیا
گیا۔

زندہ قومیں جب زوال سے دوچار ہوتی ہیں تو وہ آسانی سے زمانے کے سامنے ہتھیار نہیں ڈال
دیا کرتیں۔ اس کشمکش میں ان میں اکثر غیر معمولی فکر ونظر اور ہمت وارادے والے افراد پیدا ہوتے
ہیں۔ جو جان توڑ کوشش کرتے ہیں کہ زوال کی رو کو تھامیں اور قوم کی تقدیر کو بدل دیں، اور اگر ان بزرگوں
کی کوششیں کسی وجہ سے اسوقت بارآور نہیں ہوتیں، تو اسکے یہ معنی نہیں کہ انکی کوششیں رائیگاں گئیں۔
اس سلسلہ میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب قوم زوال کا پورا چکر کاٹ کر نئے سرے سے زندگی کے لیے
تگ و دو شروع کرتی ہے تو عہد زوال کے انہی بزرگوں کے افکار سے قوم کے دماغوں میں نئی حرکت
اور انکے دلوں میں نئے ولولے پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس طرح نئی نسلیں "ان نفسہائے رمیدہ سے نئی

زندگی حاصل کرتی ہیں۔

۱۷۰۷ء سے ہمارے ہاں زوال شروع ہوا، اسکی روک تھام کے لیے مسلمانوں کے حکمراں طبقوں نے بھی کوششیں کیں اور عوام نے بھی اس کے لیے جانیں لڑائیں۔ حکمرانوں میں آصف جاہ، حیدر علی ٹیپو اور رہیلے سردار پیش پیش تھے۔ اور قومی زوال کے خلاف جمہور مسلمانوں میں جو حرکت پیدا ہوئی، اس کا سلسلہ دہلی کے ایک بزرگ اور عارف سے شروع ہوتا ہے، شاہ ولی اللہ عالمگیر کی وفات سے چار سال پہلے پیدا ہوئے۔ پندرہ سال کے تھے کہ اپنے والد کی مسند درس پر بیٹھے، اور پھر ساری عمر درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کے ذریعہ اپنے افکار و تعلیمات کی تبلیغ فرماتے رہے، آپ کے بعد آپ کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز نے اس امانت کو سنبھالا۔ یہاں تک کہ یہ دینی اور فکری تحریک ایک سیاسی جمعیت کی حیثیت اختیار کرلیتی ہے۔ اور سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید اور ان کی جماعت ہندوستان اور افغانستان کی سرحد پر اپنی حکومت قائم کرتی ہے، پھر پنجاب کی سکھ حکومت سے اس کی ٹکر ہوتی ہے اور یہ دونوں بزرگ شہید ہوجاتے ہیں۔ اور ان کے جاں نثاروں کی جماعت تتر بتر ہوجاتی ہے۔ یہ ۱۸۳۱ء کا واقعہ ہے اور اس کے کچھ عرصہ بعد ۱۸۵۷ء میں ہندوستان پر انگریزوں کا پورا تسلط ہوجاتا ہے۔

۱۸۳۱ء میں بالاکوٹ کے مقام پر سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید کی شہادت اور ۱۸۵۷ء میں ہندوستان کی پہلی جنگ آزادی، کی ناکامی پر مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد کا ایک دور ختم ہوتا ہے۔ ان حوادث سے مسلمانوں کے فعّال عناصر کا منتشر ہونا ایک یقینی امر تھا۔ لیکن تھوڑے عرصہ بعد ہی ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری قوم کے ان فعال عناصر میں پھر ایک حرکت پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ اُن کا ایک حصہ ۱۸۶۶ء میں دیوبند میں اور دوسرا حصہ ۱۸۷۵ء میں علی گڑھ میں تعلیمی تحریکوں کے نام سے جدوجہد شروع کردیتا ہے۔ یہاں سے مسلمانوں کے موجودہ دَور کا آغاز ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ دیوبند اور علی گڑھ یہ دو عنوان ہیں، ہمارے اس دور کی تمام علمی و عملی جدوجہد کے۔ دیوبند قدامت پسندوں اور محافظین کا مرکز بنا اور علی گڑھ سے تجدد اور حاضر پرستی کی تحریک نے جنم لیا۔ ایک نے "سلف صالح" کو اپنا نصب العین بنایا۔ اور علی گڑھ گو اصولاً "سلف صالح" کا منکر نہ تھا لیکن عملاً اس کی نظر ماضی پر بہت کم اور حال پر بہت زیادہ رہی۔ اس سے شاید ہی کسی کو انکار ہو کہ دیوبند اور علی گڑھ زندگی کے جن دو رجحانوں کے

حائل ہیں، ہماری قوم کو اسوقت ان دونوں کی ضرورت تھی۔ اور دونوں کے صحیح امتزاج ہی میں ہماری قومی زندگی کا روشن مستقبل مضمر ہے، کیونکہ اکثر و بیشتر محض قدامت پسندی جمود بن جاتی ہے۔ اور اگر حاضر پرستی ہی فکر و عمل کی ساری کی ساری کائنات بن جائے تو اس سے قومی زندگی ٹھٹھر سی جاتی ہے قدامت پسندی اور تجدد میں صحیح توازن کی اس وقت یہی صورت تھی کہ دیوبند اپنی حدود میں رہ کر کام کرتا اور علی گڑھ اپنی جگہ تجدد کی تحریک چلاتا اور اس طرح ان دونوں اصلاح پسند انقلابی تحریکوں کا فطری ارتقا عمل میں آتا۔

کسی کو یہاں غلط فہمی نہ ہو کہ دیوبند تو محض ایک دار العلوم کا نام ہے۔ یہ بات صحیح نہیں۔ دیوبند ایک تعلیمی تحریک ہے۔ اور تعلیم کبھی کتابیں پڑھنے اور پڑھانے تک ہی محدود نہیں رہتی۔ دیوبند ایک خاص فکر اور ایک خاص فلسفۂ زندگی کی دعوت کے لیے وجود میں آیا تھا۔ اور تقریباً اٹھتر ۷۸ سال سے وہ یہ دعوت دے رہا ہے۔ اور روز بروز اسکی دعوت کا دائرہ وسیع ہوتا جا رہا ہے، اس مدت میں ہزاروں اور لاکھوں افراد دیوبند سے تعلیم پاکر ملک کے ہر حصہ میں اور قومی زندگی کے ہر شعبہ میں پہنچ چکے ہیں۔ اور اس طرح دیوبندی فکر قوم کی معنوی اور جماعتی زندگی کا ایک مستقل اساس بن گیا ہے، دیوبند کی طرح علی گڑھ بھی محض ایک یونیورسٹی کا نام نہیں۔ علی گڑھ ایک مستقل تحریک ہے اور اس تحریک نے بھی ہماری نئی نسلوں کے ایک بہت بڑے حصے کو اپنے رنگ میں رنگ دیا ہے۔ جو سطحیں حاضر پرست نئے زمانے کے ہنگاموں سے متاثر ہو کر دیوبند کے دین کا انکار کرتا ہے وہ قوم کا بہی خواہ نہیں، بلکہ دشمن ہے اور جو شخص علی گڑھ کی پچاس سالہ سرگرمیوں سے آنکھیں بند کر لیتا ہے وہ اپنی قوم کو روشنی میں نہیں بلکہ اندھیروں میں لے جانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس معاملہ میں صحیح راہ عمل یہ ہے کہ دیوبند اور علی گڑھ دونوں ایک دوسرے سے قریب ہوں۔ اور ایک دوسری کی اہمیت اور افادیت کو سمجھیں۔

دیوبند اور علی گڑھ میں ہم آہنگی اور ایک دوسرے سے قربت کی اس ضرورت کو محض ہماری خوش فہمی نہ سمجھا جائے بلکہ واقعات خود اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ بیشک شروع شروع میں تو دیوبند اور علی گڑھ میں ایک حد تک بُعد اور منافرت رہی، لیکن جوں جوں یہ تحریکیں ترقی کے قدرتی مراحل طے کرتی آگے بڑھیں، تو ان کی باہمی منافرت بتدریج کم ہوتی گئی، اور انکے آپس کے روابط

بڑھتے چلے گئے یہاں تک کہ ایک زمانہ ایسا آیا کہ علی گڑھ یونیورسٹی کے نوجوانوں نے دارالعلوم دیوبند کے صدر مدرس مولانا محمود حسن کو اپنا میر کارواں بنایا، اور ان کے مبارک ہاتھوں سے خود علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی جامع مسجد کے اندر نیشنل مسلم یونیورسٹی کا افتتاح کرایا۔ یہ کیسے ہوا؟ اس کی تفصیل بھی سن لیجئے۔

علی گڑھ جب وجود میں آیا تو سرسید احمد خاں میں سر نئے کام کی بنیاد رکھنے والے کی طرح اپنے مشن کی فوری ضرورت اور اسکی غیر معمولی افادیت کے متعلق بڑا جوش و خروش تھا۔ چنانچہ قدرتی بات تھی کہ وہ اس معاملہ میں حد اعتدال پر نہ رہتے۔ مانا سرسید مشرقیت سے بیزار تھے اور مغربیت کی محبت میں انکو بہت غلو تھا، لیکن انصاف سے دیکھا جائے تو سرسید کی مشرقیت سے یہ بیزاری اس بنا پر نہ تھی کہ وہ اپنی قوم کی علمی و تمدنی میراث سے بیگانہ تھی۔ آثار الصنادید کا مصنف، ابوالفضل کی "آئین اکبری" کا قدرداں اور مصحح، قرآن مجید اور انجیل و توراۃ کے مطالب کی مطابقت کی چھان بین کرنے والا محقق اور ابن رشد امام غزالی اور شاہ ولی اللہ ایسے حکمائے اسلام کی کتابوں سے اپنی عقلیت کی دعوت کے ثبوت میں دلائل و شواہد ڈھونڈھنے والا عالم مغربی تمدن کا پرستار تو ہو سکتا ہے لیکن اُسے قومی میراث تمدنی کا منکر نہیں کہا جا سکتا۔ بات دراصل یہ ہے کہ سرسید مشرقی دماغ کے جمود اور مشرقی وضع کی فرسودگی سے نالاں تھے۔ اور اُسے یقین تھا کہ اس کو ختم کیے بغیر قوم ترقی کی طرف ایک قدم نہیں اٹھا سکے گی۔ چنانچہ انہوں نے وہی کیا، جو ہر تحریک کا بانی کرتا ہے، یعنی ایک غلو کا توڑ دوسرے غلو سے کرنا چاہا۔

دوسری طرف دیوبند تھا، جس کے بانی ۱۸۵۷ء میں انگریزوں سے لڑ چکے تھے۔ اور گو اس لڑائی میں انہیں شکست ہوئی، لیکن اس شکست کو انہوں نے تسلیم نہیں کیا، اور اگرچہ کھلم کھلا اب وہ اپنے دشمنوں سے لڑ نہیں سکتے تھے، لیکن انہوں نے علمی فکری، تمدنی اور سیاسی محاذ پر اپنی لڑائی برابر جاری رکھی۔ علمائے دیوبند کی نسبت یہ سمجھنا کہ وہ انگریزی زبان کی تحصیل کو محض اس لیے ناجائز بتاتے تھے کہ یہ کافروں کی زبان ہے۔ ٹھیک نہیں۔ سوال دراصل اس وقت انگریزی پڑھنے کا نہ تھا۔ سرسید انگریزی کے ساتھ ساتھ قوم کو زندگی کی تمام مغربی قدروں کو بھی اختیار کرنے کی دعوت دے رہے تھے۔ دوسرے لفظوں میں اسکے یہ معنی تھے کہ تازہ تازہ شکست کھائی ہوئی

قوم فاتح دشمن کے سامنے بالکل سر تسلیم خم کر دے، ظاہر ہے علما اس کے لیے کبھی تیار نہ ہوتے اور قوم کے متوسط اور نچلے طبقوں کو چھوڑ کر عوام مسلمان بھی اس کایا پلٹ کے لیے اس وقت راضی نہ تھے۔ ان حالات میں یہ قدرتی بات تھی کہ علی گڑھ مغربیت کی طرف جتنا زیادہ جھکتا اسی قدر دیوبند والے مغربیت سے بدکتے۔

یہ سب باتیں اس زمانے کی ہیں جب کہ دیوبند اور علی گڑھ کی ابتدا ہوئی تھی لیکن جوں جوں زمانہ گزرتا گیا۔ اور دونوں کو نئے نئے حالات سے سابقہ پڑا تو آپس کی یہ مغایرت آہستہ آہستہ کم ہوتی چلی گئی اور باہمی تقارب اور توافق کی راہیں زیادہ نکلنے لگیں حسن اتفاق سے سرسید کے بعد علی گڑھ کی کشتی کے ناخدا محسن الملک بنے، جو طبعاً اعتدال پسند اور زمانہ شناس تھے، انہوں نے علی گڑھ کی "نیچریت" سے علما کو جو بدگمانی پیدا ہو گئی تھی، اس کو دور کرنے کی کوشش کی، ان کے بعد وقارالملک آئے۔ جن کے زمانے میں دیوبند اور علی گڑھ کے روابط بڑھے۔ اور کوشش یہ کی جانے لگی کہ دیوبند کے فارغ التحصیل علی گڑھ میں انگریزی پڑھنے کے لیے جائیں، اور علی گڑھ کے گریجوایٹوں کو دیوبند میں اسلامی علوم حاصل کرنے کے مواقع بہم پہنچائے جائیں۔

اوپر کے یہ تین رجحانات جو علی گڑھ تحریک میں بروئے کار نظر آتے ہیں، کم و بیش اس قسم کی رجحانات خود دیوبند تحریک میں بھی پائے جاتے ہیں۔ بانیانِ دیوبند میں سے مولانا رشید احمد گنگوہی کی طبیعت کا یہ رنگ تھا کہ ایک دفعہ کوئی "نیچری" مولانا محمد قاسم کا مہمان ہوا۔ مولانا نے اس کی عزت و تکریم کی تو مولانا گنگوہی کو "نیچری" کی اس عزت و تکریم سے اندیشہ ہوا کہ عام لوگ اس حسن سلوک کی وجہ سے "نیچری" کے بارے میں غلط فہمی میں نہ پڑ جائیں۔ اس کے برعکس بانیانِ دیوبند میں سے مولانا محمد قاسم تھے، جو علم دین کے ساتھ ساتھ فلسفہ و حکمت کا ذوق بھی رکھتے تھے۔ اور یہی وجہ ہے کہ انہیں نہ تو غیر مسلموں سے ملنے میں تامل ہوتا تھا، اور نہ کسی "نیچری" کی مدارت میں کوئی خدشہ نظر آتا تھا۔ ان دونوں بزرگوں کے بعد شیخ الہند مولانا محمود حسن آتے ہیں، وہ نہ صرف یہ کہ "نیچریوں" سے ملتے ہیں، بلکہ اسلام اور ہندوستان کی آزادی کے لیے ان کو اپنا رفیق کار اور راز دار بناتے ہیں۔ اور پھر ایک وقت آتا ہے کہ وہ ہندوؤں کی طرف بھی تعاون کا ہاتھ بڑھاتے ہیں، تاکہ اس طرح دونوں قومیں مل کر ہندوستان کو اجنبی غلامی سے آزاد کرائیں۔

خدانخواستہ اگر دیوبند سے مراد ایک ایسے مدرسے کی ہوتی جہاں عربی پڑھنے والے طلبہ آتے۔ اور تعلیم پاکر اپنے گھروں کی راہ لیتے تو دیوبند کی زندگی میں یہ تبدیلیاں جو آپ اوپر دیکھ چکے ہیں کبھی معرض وجود میں نہ آتیں۔ اور اسی طرح اگر علی گڑھ کا مقصد صرف یہ ہوتا کہ نوجوان وہاں انگریزی پڑھتے اور ڈگریاں لے کر سرکاری نوکریاں حاصل کرنے کے قابل ہو جاتے تو علی گڑھ میں جو انقلابات آئے، اُن کا کہیں نشان نہ ہوتا، تعلیم ہو یا مذہب فلسفہ و حکمت ہو یا ادب و فن، اگر یہ چیزیں زندگی کے بہتے ہوئے دھارے سے بے تعلق ہو جائیں، تو یقینی طور پر بے روح ہو جاتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ دیوبند کا مقصد محض کتابی تعلیم نہ تھا۔ یہ تعلیم تو ایک ذریعہ تھی زندگی کی ان قدروں پر مسلمانوں کی زندگی کو تشکیل کرنے کا، جن قدروں کی حقانیت پر بانیاں دیوبند کو ایمان تھا۔ اس طرح سرسید نے سرکاری دفتروں کے لیے محض کلرک فراہم کرنے کے لیے علی گڑھ کا یہ کھڑاک کھڑا نہیں کیا تھا، ان کے سامنے بھی زندگی کی چند قدریں تھیں۔ جنکے متعلق اُن کا یقین تھا کہ اگر مسلمانوں نے نئے زمانے میں ان پر اپنی زندگی کو نہ ڈھالا تو وہ کہیں کے نہ رہیں گے۔ قصہ مختصر دیوبند اور علی گڑھ کی تحریکوں کا وجود ہماری قومی زندگی کے شدید تقاضوں کا نتیجہ تھا۔ یہی وجہ ہے جیسے جیسے زندگی بدلتی گئی، جب تک ان تحریکوں کی زندگی پر نظر رہی، یہ بھی اس کے ساتھ ساتھ بدلتی گئیں۔ اور مجبوراً ان کو زمانے کے حالات اور گرد و پیش کی ضرورتوں کا ساتھ دینا پڑا۔

خالص علمی لوگ اور اسی طرح خالص علمی ادارے اکثر اپنی دنیا آپ بنا لیتے ہیں۔ یہ دنیا عام طور پر نظری ہوتی ہے۔ اور وہ دنیا جس میں خدا کی مخلوق چلتی پھرتی، اور اپنی روزمرہ زندگی کی ضرورتیں پوری کرتی ہیں۔ اس سے اس نظری دنیا کو بہت کم تعلق ہوتا ہے، اس طرح کے علمی لوگ اور علمی ادارے زندگی سے دُور رہ کر زندگی کے معیار بناتے اور انہی پر انسانوں کو ناپتے ہیں۔ اور صاف ظاہر ہے ان معیاروں پر کسی انسان کا جو نظری دنیا میں نہیں، بلکہ مادی دنیا میں رہتا ہے۔ پورا اُترنا قریب قریب ناممکن ہوتا ہے۔ چنانچہ ہوتا یہ ہے کہ یہ ادارے اور یہ لوگ قومی زندگی میں ممد و معاون ہونے کے بجائے اس کی ترقی کی راہ میں روک بن جاتے ہیں لیکن وہ علم یا وہ ادارہ جو زندگی سے اپنا تعلق نہیں توڑتا اور بدلتے ہوئے حالات میں انسانوں کی نت نئی ضروریات پر خواہ وہ ضروریات روحانی ہوں یا جسمانی، معاشی ہوں یا سیاسی، اس کی نظر رہتی ہے، ایسا علم اور ایسا ادارہ قوم کی زندگی کا سب سے

بڑا سہارا ہوتا ہے، اور ہر مشکل میں قوم کو اسی طرح کے ادارے سے رہنمائی ملتی ہے۔

سب دیوبندیوں کے متعلق ہم نہیں کہتے، لیکن اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ ابتدا سے لیکر اب تک دیوبند میں ہمیشہ ایک ایسی سر برآوردہ جماعت رہی ہے۔ جس کا ہاتھ ہمیشہ قوم کی نبض پر رہا۔ اور اس نے قومی زندگی کی ضروریات پر برابر نگاہ رکھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ہندوستان بھر میں دیوبند ہی ایک ایسا ادارہ ہے۔ جسے ہم حقیقی معنوں میں جمہور کا ادارہ کہہ سکتے ہیں۔ بیشک دیوبند ایک علمی و تعلیمی ادارہ ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس نے مجموعی طور پر کبھی زندگی سے اپنا تعلق قطع نہیں کیا۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس نے قوم کی ہر مرحلہ پر رہنمائی کی ہے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد ایک طرف مسلمانوں کے اندر جماعتی بدنظمی اور دینی انحراف پھیل رہا تھا، اور دوسری طرف آریوں اور عیسائیوں نے اسلام پر ہلہ بول دیا تھا۔ مولانا رشید احمد گنگوہی نے فقہ و حدیث کے درس و تدریس سے اور مولانا محمد قاسم نے اپنی تقریروں اور حکمت آفریں کتابوں سے اس وقت ان رخنہ اندازیوں کا تدارک کیا۔ اس کے بعد جب ترکی خلافت پر دشمن نرغہ کرتے ہیں۔ اور اسلامی حکومت کا آخری نشان مٹانے کی کوششیں ہوتی ہیں تو دیوبند کے صدر مدرس مولانا محمود حسن پیرانہ سالی کے باوجود اٹھ کھڑے ہیں۔ اس کے بعد ۱۹۱۴ء کی جنگ میں ترکی کو شکست ہوتی ہے اور مسلمانوں پر دنیا تنگ ہو جاتی ہے۔ اور ہر طرف مایوسی ہی مایوسی نظر آتی ہے کہ مولانا محمود حسن مالٹا سے رہا ہو کر واپس وطن آتے ہیں۔ اور اپنی قوم کو بتلاتے ہیں کہ اب اسلام اور ہندوستان کو آزاد کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے۔ چنانچہ قوم کے غیور اور ہمت والے طبقے شیخ الہند کے ارشاد پر آمنا و صدقنا کہتے ہیں، اور ان کے بتائے ہوئے راستے پر چل کھڑے ہوتے ہیں۔

اس واقعہ پر بیس سال گزر جاتے ہیں۔ اور اس مدت میں ہندوستان کے اندر اور باہر کی دنیا میں بڑے بڑے انقلاب ہوتے ہیں۔ روس میں مارکسی فلسفہ اپنی اشتراکی حکومت بناتا ہے، اور اشتراکی افکار ایک سیلاب کی طرح مشرق و مغرب میں پھیلنے لگتے ہیں، یورپ میں اس کے خلاف نازیت اور فسطائیت کی تحریکیں اٹھتی ہیں۔ ادھر اسلامی ملکوں میں قومی اور یورپی معیاروں پر افراد اور جماعت کی زندگی کو ڈھالنے کی کوششیں ہوتی ہیں۔ چنانچہ زمانے کے ان تموجات کی لہریں ہندوستان تک بھی پہنچتی ہیں۔ دوسری طرف خود ہندوستان کے اندر کی دنیا اس بیس سال کے عرصہ میں بہت کچھ بدل جاتی ہے اور فکر و عمل کی وہ راہیں جو پہلے بڑی جاذب توجہ تھیں۔ اب دھندلی ہونے لگتی ہیں

بدلے ہوئے حالات میں عوام پہلے دھڑے پر چل نہیں پاتے اور خواص حیران و سرگرداں ہیں کہ نئے مسائل کے لیے نئے حل سوچیں۔ لیکن ملک کے کسی گوشے سے شعاع امید نہیں چمکتی۔ ہماری زندگی کے اس موڑ پر بھی دیوبند کا ہی ایک فرزند جو مولانا گنگوہی اور شیخ الہند کا تربیت یافتہ اور مولانا محمد قاسم اور شاہ ولی اللہ کے علم و حکمت سے فیض پایا ہوا تھا، ظاہر ہوتا ہے۔ اور وہ ان راہوں کی نشان دہی کرتا ہے۔ جن پر چلے بغیر ہندوستان میں نہ تو اسلام پنپ سکتا ہے اور نہ مسلمان عزت و وقار حاصل کر سکتے ہیں۔

مولانا عبیداللہ سندھی مرحوم جن کی شخصیت اور افکار زیر نظر کتاب کا موضوع ہیں، سب جانتے ہیں کہ دارالعلوم دیوبند کے فارغ التحصیل تھے، مولانا گنگوہی سے انہوں نے حدیث پڑھی تھی۔ اور شیخ الہند کے عزیز ترین شاگردوں میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ مرحوم نے دیوبندی طریقہ پر۔ اور اسی طریقے پر ساری عمر طلبہ کو پڑھاتے رہے۔ اور آخر تک دیوبند کی روح اور دیوبندی زندگی کے جو ضروری و آداب ہیں، انکو مرحوم نے برابر ایمان اور مسلک سمجھا، ہوسکتا ہے کہ کسی دیوبندی کو مرحوم کے افکار سے اختلاف ہو۔ لیکن یہ کہ کوئی شخص مولانا کو دیوبندی ماننے سے انکار کرے، تو یہ ایک بہت بڑی جسارت ہوگی۔

یہ دیوبندی عالم جب دارالعلوم سے فارغ ہوا تو اُسے زندگی کی ایسی ایسی راہوں سے گزرنا پڑا کہ وہ مجبور تھا کہ ہر فکر والوں سے ملے، اور ہر جماعت کے کاموں کو دیکھے۔ اس زمانے میں اُسے علی گڑھ کے نوجوانوں سے ملنا پڑتا۔ وہ انکی کتابیں پڑھتا، ان کے مذہبی شکوک اور باطنی اضطراب کو سمجھنے کی کوشش کرتا۔ اس سلسلے میں کانگرس کے ہندو کارکنوں سے بھی اُس کے تعلقات پیدا ہوئے اور اُس نے سرحد پار کی جماعت مجاہدین کو بھی جا کر دیکھا۔ الغرض ایک دیوبندی عالم ہندوستان میں رہ کر یہاں کی فکری و عملی سرگرمیوں کو جہاں تک جان سکتا تھا، وہ مرحوم نے جاننے اور انکو سمجھنے کی کوشش کی۔ اس کے بعد ۱۹۱۵ء میں قسمت انہیں کابل لے جاتی ہے۔ اور سات سال کے بعد وہ وہاں سے ماسکو پہنچتے ہیں۔ اور پھر ماسکو سے ترکی، اور ترکی سے اٹلی ہوتے ہوئے حجاز میں پناہ گزیں ہوتے ہیں۔ جس شخص نے مرحوم کو ایک بار ہی دیکھا ہے وہ خوب جانتا ہے کہ انکی آنکھیں کتنی تیز اور دور بیں، ذہن کسقدر وسعت پذیر اور رسا اور دل کتنا بڑا تھا، ظاہر ہے وہ جہاں گئے ہوں گے۔

انہوں نے زندگی کو خوب دیکھا ہوگا۔ اور اپنی تمام نظری اور فکری صلاحیتوں کو گرد وپیش کی زندگی کے نشیب وفراز کو سمجھنے میں پوری طرح لگا دیا ہوگا۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے شاہ ولی اللہ کی مجددانہ تحریک کی ناکامی کے اسباب پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ لکھا ہے۔

"جس دور میں ہمارے ہاں شاہ ولی اللہ صاحب، شاہ عبدالعزیز صاحب اور شاہ اسماعیل شہید پیدا ہوئے۔ اسی دور میں یورپ قرون وسطیٰ کی نیند سے بیدار ہو کر نئی طاقت کے ساتھ اٹھ کھڑا ہوا۔ اور وہاں علم وفن کے محققین، مکتشفین اور موجدین اس کثرت سے پیدا ہوئے جنہوں نے ایک دنیا کی دنیا بدل ڈالی، اس کے بعد موصوف نے یورپ کے ان محققین کے نام گنائے ہیں۔ اور انہوں نے جو' اخلاقیات، ادب، قانون، مذہب، سیاسیات، اور علوم عمران پر زبردست اثر ڈالا اور جسطرح "انتہائی جرأت اور بیباکی کے ساتھ دنیائے قدیم پر تنقید کر کے نظریات وافکار کی ایک نئی دنیا کی بنا ڈالی' اس پر بحث کی ہے۔ آگے چل کر بڑی تفصیل سے اس نئی دنیا کی خصوصیات بیان کی ہیں۔ اور آخر میں فرمایا ہے۔ " سید صاحب اور شاہ اسماعیل شہید جو عملاً اسلامی انقلاب برپا کرنیکے لیے اٹھے تھے، انہوں نے سارے انتظامات کیے مگر اتنا نہ کیا کہ اہل نظر علماء کا ایک وفد یورپ بھیجتے اور تحقیق کراتے کہ یہ قوم جو طوفان کیطرح چھاتی چلی جارہی ہے، اور نئے آلات، نئے وسائل، نئے طریقوں اور نئے علوم وفنون سے کام لے رہی ہے، اس کی اتنی قوت اور اتنی ترقی کا راز کیا ہے۔ اس کے گھر میں کس نوعیت کے ادارت قائم ہیں۔ اس کے علوم کس قسم کے ہیں' ان تفصیلات کو بیان کرنے کے بعد مولانا مودودی فرماتے ہیں کہ پھر "سمجھ میں نہیں آتا کہ کس طرح ان بزرگوں کی نگاہِ دوررس سے معاملہ کا یہ پہلو بالکل ہی اوجھل رہ گیا۔ اور آخر میں یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ "بہرحال جب ان سے یہ چوک ہوئی تو اس عالمِ اسباب میں ایسی چوک کے نتائج سے وہ نہ بچ سکتے تھے۔"

بفرض محال اگر یہ مان لیا جائے کہ ان بزرگوں سے یہ چوک ہوئی، تو کیا انہی بزرگوں کے نقش قدم پر چلنے والے ایک صاحب نظر عالم نے اب اسکی تلافی نہیں کر دی۔ مولانا عبیداللہ سندھی نے وہ سب کچھ کیا، جسکی توقع مولانا مودودی شاہ ولی اللہ صاحب، شاہ اسماعیل صاحب اور سید صاحب سے رکھتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود تعجب یہ ہے کہ موصوف ہی آج اس زمانے میں جبکہ دنیا

اتنی بدل چکی ہے۔ مرحوم کے افکار کو جو یورپ کو اچھی طرح سے دیکھنے اور اس کے انقلاب کو غائر نظر سے سمجھنے کے بعد پیش کیے گئے ہیں، سب سے زیادہ مخالف ہیں۔ مولانا مودودی کو مرحوم سے شکایت یہ ہے کہ وہ یورپ سے مرعوب ہوگئے تھے، ممکن ہے موصوف کی یہ شکایت بجا ہو لیکن اس سے کوئی انکار نہیں کرسکے گا کہ مولانا سندھی ہی پہلے صاحب نظر عالم ہیں، جنہوں نے یورپ کے انقلاب کو دیکھا اور جہاں تک ممکن تھا اُسے سمجھنے کی بھی کوشش کی۔ بیشک مولانا مودودی کے نزدیک وہ یورپ سے مرعوب ہوگئے۔ لیکن اب دیکھنا یہ ہے کہ کون سے اہل نظر علمار ایسے ہیں جو بغیر سے یورپ جاتے ہیں۔ اور مسلمانوں کو بقول موصوف کی جس "جامع اور ہمہ گیر اسلامی تحریک کی ضرورت ہے۔ جو تمام علوم وافکار، تمام فنون وصناعات اور تمام شعبہ ہائے زندگی پر اپنا اثر ڈالے اور تمام امکانی صورتوں سے اسلام کی خدمت لے،" اس تحریک کے لیے وہاں سے کیا نسخہ عمل لاتے ہیں۔

ہمارا اپنا یہ یقین ہے کہ ایک صاحب نظر عالم دین جو یورپ جائیگا۔ اور یورپ کے انقلاب کو سمجھ کر پورے خلوص اور دیانتداری سے جامع اور ہمہ گیر پیمانہ پر تجدید ملت کا کام کرنا چاہے گا، وہ کم وبیش وہی شاہراہ عمل اختیار کرے گا جو مولانا عبیداللہ سندھی نے تجویز فرمائی تھی۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ۱۹۳۹ء میں جب مولانا واپس وطن آئے تو خود انکے ذاتی حالات اور ملک کی عام فضا اس کام کے لیے زیادہ سازگار نہ تھی۔ مرحوم پچیس سال تک ایک دوسرے ماحول میں، اور سخت ہمت شکن اور روح فرسا حالات میں زندگی گزار کر آئے تھے۔ اور چونکہ انکو اپنے کام کی بڑی جلدی۔ اور انکی عمر کا چل چلاؤ تھا۔ اس لیے کسی تحریک کی دعوت کے لیے لوگ جس سکون کی توقع رکھتے تھے، وہ ممکن نہ تھا۔ اور پھر مزید دقت یہ آپڑی کہ انکی تعلیمات اور سیاسی افکار کی ترجمانی ایک ایسے شخص کو کرنی پڑی، جو گو علمائے دیوبند کا عقیدتمند تو ضرور تھا لیکن جس علم اور بصیرت کی اس کام کے لیے ضرورت تھی، وہ پوری طرح اس کا حامل نہ تھا۔ اس لیے ممکن ہے کہ مولانا مرحوم کی ترجمانی کا وہ پورا ادا نہ کرسکا ہو۔

خدا کا ہزار ہزار شکر ہے کہ ان سب کوتاہیوں کی تلافی "برہان" کے ان مضامین سے ہوگئی۔ ان مضامین کے لکھنے والے خود دارالعلوم کے فاضل ہیں۔ اور پھر خدا کے فضل سے علوم حاضرہ میں

میں بھی پوری دستگاہ رکھتے ہیں ۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا سعید احمد اکبر آبادی ایم، اے ان مضامین میں مولانا مرحوم کی ترجمانی فرما کر یہ ثابت کر دیا ہے کہ واقعی 'حق بحقدار رسید'۔ مولانا عبید اللہ سندھی دیوبندی تھے ۔ ظاہر ہے ان کی ترجمانی ایک دیوبندی فاضل سے بہتر کون کر سکتا ہے اور پھر بات یہ ہے کہ مولانا زندگی میں 'طفرہ' کے قائل نہ تھے ۔یعنی یہ نظریہ فکر کہ زمانے یا جسم کی حرکت متصل نہیں ہوتی بلکہ وہ ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک اور ایک آن سے دوسری آن میں جست کرتا ہے ۔اس کے برخلاف وہ مسلسل اور نمو پذیر ترقی کو ہی صحیح معنوں میں ترقی سمجھتے تھے ۔ اب حقیقت یہ ہے کہ مولانا کی فکری دعوت دیوبند کے تاریخی ارتقاء کی ایک منزل ہے کہ دیوبند کے اہل نظر علماء اس فکری دعوت کو جانچیں، پرکھیں ۔ اور اسے اپنائیں، اور اسی طرح جس فکری قیادت اور عملی رہنمائی کی دیوبند سے توقع کی جاتی ہے، وہ اس تاریخی فرض کو پورا کریں ۔ زیر نظر کتاب اس شاہراہ فکر و عمل کی قیادت کی طرف دیوبند کا پہلا قدم ہے ۔

زندگی اور شخصیت

دُنیا میں جو لوگ کسی عقیدہ پر ایمان رکھتے یا کسی مذہب کو سچا مانتے ہیں وہ ہمیشہ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم تو ان لوگوں کی ہوتی ہے جو اپنے عقیدہ پر محض اس لیے ایمان رکھتے ہیں کہ خوش قسمتی یا بدقسمتی سے انہوں نے اس عقیدہ پر ایمان رکھنے والے گھرانے میں جنم لیا ہے۔ اس عقیدہ کو سچا ماننے والے لوگوں کی گودوں میں پرورش پائی ہے۔ اور ایک ایسی سوسائٹی اور ایسے ماحول میں ذہنی تربیت و تعلیم کے مختلف مدارج طے کیے ہیں جو اس عقیدہ کا یقین رکھتے ہیں اس قسم کے لوگوں کا ایمان "ایمانِ کامل" سہی۔ لیکن اگر وہ صرف اسی پر قناعت کر کے بیٹھ جائیں تو ان میں اس بات کی صلاحیت کم ہوتی ہے کہ وہ اپنے عقیدہ کی سچائی اس کے مخالفوں اور دشمنوں سے بھی منوا سکیں۔

اس کے برخلاف دوسری قسم کے لوگ وہ ہوتے ہیں جو اس عقیدہ کا بلند نظری۔ وسعت فکر اور تعمق خیال سے خود اپنے یا اپنے زمانہ کے طرزِ فکر کے ماتحت پوری طرح جائزہ لیتے ہیں عقل و فراست کی کسوٹی پر اس کو خوب اچھی طرح پرکھتے اور اس کا کھرا کھوٹا معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور جب ان کے دل و دماغ اپنی تمام بیداریوں کے ساتھ اس عقیدہ کی صحت کا متفقہ اور قطعی فیصلہ صادر کر دیتے ہیں تو اب وہ اس کو قبول کر لیتے ہیں اور خوش قسمتی سے قوتِ نظری کے ساتھ ان کی قوتِ عملی بھی تندرست اور پرجوش و سرگرم ہوتی ہے تو اب یہ لوگ عقیدہ اور عمل کی پختگی کا ایسا عظیم الشان مظاہرہ کرتے ہیں کہ پہلی قسم کے لوگوں سے بمراحل آگے نکل جاتے

ہیں اور صداقت پرستی کے درجات و مراتب میں ان کا مرتبہ سب سے اونچا اور بلند ہوتا ہے۔
نبوت کی زبان حقیقت ترجمان نے

خیارکم فی الجاھلیۃ — جو تم میں جاہلیت میں سب سے بہتر
خیارکم فی الاسلام — ہے وہ اسلام میں بھی سب سے بہتر

ہے۔

فرما کر اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ اور حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی "فاروقیت" کا راز بھی ایک اسی نکتہ میں پنہاں ہے۔ مولانا عبیداللہ سندھیؒ رحمۃ اللہ علیہ اسی دوسرے گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔

اسلام جس کو رب السموات والارض کی بارگاہِ اقدس سے رضیت لکم الاسلام دینا کا طغرائے امتیاز و افتخار حاصل ہے۔ عقائد و اعمال کا ایک ایسا دلنواز و روح پرور مجموعہ خوبی ہے کہ اس کو جس جہت سے دیکھیے حسن ہی حسن نظر آتا ہے اور اگر دیکھنے والا آئینۂ ضمیر سے تو ناممکن نہیے کہ اس کی نظر تجسس اس کی جلوہ پاشیوں میں گم ہو کر نہ رہ جائے۔

ز فرق تا بقدم ہر کجا کہ می نگرم — کرشمہ دامنِ دل می کشد کہ جا اینجاست

یہی وجہ ہے کہ عرب کے سادہ طبیعت مشرکین و اہلِ کتاب اسلام کی سادہ تعلیمات سے متاثر ہوئے اور حلقہ بگوش کلمۂ توحید بنے۔ عجمیوں کو ان تعلیمات کے اخلاقی اور عملی اثرات و نتائج نے رام کیا اور وہ اس کے صید زبوں ہوئے، فلاسفہ کو اسلام نے کھینچا۔ بہادروں کے سخت دلوں کو عمر و خالد (رضی اللہ عنہما) کی جانبازیوں نے موم بنایا۔ سلاطین و امراء۔ اسلام کے "سکندر دماغ" فقیروں اور درویشوں کی شانِ بے نیازی و استغنا کو دیکھ کر اس کے آستانۂ عقیدت و ارادت پر بے ساختہ جھک پڑے اور دنیا کے مظلوم و مجبور اور بے کس و مقہور انسان جن کے جسموں پر قیصریت و کسرویت کے دیوجان شکار نے اپنے دندان حرص و آز جما رکھے تھے۔ انہوں نے اسلام کی زبان سے انسانی حقوق کے احترام اور مساوات و برابری کا نعرہ سُنا تو وہ سب اس کے جھنڈے نیچے جمع ہو گئے اور انہوں نے دعوتِ ربّانی کو لبیک کہتے ہی اپنے سوکھے ہوئے بازوؤں اور لاغر و نحیف جسموں میں ایک ایسی طاقت محسوس کی کہ انہوں نے دیکھتے ہی دیکھتے قیصریت و کسرویت

کے ناپاک جامۂ ظلم وستم کی فضائے آسمانی میں دھجیاں اُڑادیں۔ غرض یہ ہے کہ ہر قوم اور ہر جماعت نے اسلام کی صداقت کو اپنے اپنے نقطۂ فکر اور رجحانِ ذہنی کی روشنی میں جانچا اور پرکھا ہے اور اس کی سچائی پر ایمان لائی ہے۔ راہیں گو مختلف ہوں، منزل بہرحال ایک ہی ہے۔ عنواناتِ فہم وتعبیر میں رنگا رنگی و گوناگونی ہے لیکن "معنون" میں یکسانیت ہے۔

عبارا تنا شتی وحسنک واحد

تاریخ اسلام کے ہر دور میں یہی ہوتا رہا ہے اور آئندہ بھی ایسا ہوگا۔ تاریخ انسانی کے طبعی ارتقار کے ساتھ ساتھ انسان کا طریق فکر اور اس کا انداز فہم وتدبر بھی ترقی پذیر ہوتا ہے اور وہ اپنے اسی طریق فکر کی روشنی میں ہر حقیقت کا جائزہ لیتا ہے۔ اسلام چونکہ عالمگیر اور آخری دینِ حق ہے اس لیے اس کو کوئی انسانی جماعت خواہ کسی طریقِ فکر سے جانچے۔ بہرحال اگر فطرت میں سلامتی ہے تو وہ ضرور اس کی صداقت کا اعتراف کرے گی۔ اسی بنا پر متکلمین کے نام سے علمار اسلام میں جو جماعت ہر دور میں رہی ہے اس نے اسی بات کی کوشش کی ہے کہ وہ اسلام کا پیغام اپنے زمانہ کے لوگوں تک ان کی استعداد فہم و فراست اور طریق فکر و تدبر کے مطابق ہی پہنچائیں۔

آجکل اسلامی قدامت پرست کا ایک عجیب وغریب شعار یہ بھی ہو گیا ہے کہ اب متکلمین اسلام کی ان مخلصانہ کوششوں کا مذاق اڑایا جاتا ہے اور ان کے کارناموں کی وقعت کو کم کرنے کے لیے سرے سے "عقلیت" ہی کی مخالفت شروع کردی گئی ہے۔ حالانکہ اگر واقعہ ایسا ہی ہوتا تو امام شافعی اور دوسرے علمار ایک مرتبہ علمِ کلام کی تحصیل کے متعلق عدم جواز کا فتوےٰ دینے کے بعد پھر اس کے وجوب کا حکم نہ دیتے[1]۔

---

[1] ظاہر ہے "کشتی" میں جیتنے نہ جیتنے سے کسی مذہب کی صداقت کا کیا تعلق ہوسکتا ہے لیکن اس کے باوجود رکانہ نامی ایک عرب پہلوان نے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کشتی لڑنے کی فرمائش کی اور اس میں جیت جانے کو اس نے دلیل صداقت قرار دیا تو آپ اس پر بھی رضامند ہو گئے اور رکانہ کو پچھاڑ کر اس سے اپنی نبوت کا اقرار کرایا۔ اسی طرح کا ایک اور واقعہ ہے۔ قبیلۂ تمیم کے ایک اور وفد نے آنحضرت

ہمارے زمانہ میں مولانا عبیداللہ سندھی اسی نوع کے متکلم اسلام تھے۔ مزید برآں آپ کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ متکلم ہونے کے ساتھ عملاً عظیم و جلیل مجاہد بھی تھے۔

ہونا تو یہی چاہیے۔ لیکن بدنصیبی سے ہندوستان میں ایک ایسا طبقہ موجود ہے جو اسلام کی عالمگیر حیثیت سے شعوری یا غیر شعوری طور پر ناآشنا ہونے کے باعث دینِ قیم کی نسبت اجارہ دارانہ بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے، جاگیردارانہ ذہنیت رکھتا ہے۔ اس طبقہ کو نئے عنوان و تعبیر کا اختلاف بھی ناقابلِ برداشت ہے۔ اور یہ کسی ایسی چیز کو کبھی گوارا نہیں کر سکتا جو ان کے اپنے محدود نقطۂ فکر سے ذرا بھی منحرف ہو۔ چنانچہ ان حضرات سے مولانا عبیداللہ سندھی کا اجتہادی فکر گوارا نہ ہو سکا اور انھوں نے مولانا مرحوم کی زندگی میں ہی تحریروں اور تقریروں میں اس کا علانیہ اظہار شروع کر دیا تھا۔

لیکن اگر اس سلسلہ کا ایک "علمی" شاہکار دیکھنا ہو تو دارالمصنفین اعظم گڑھ کے ماہوار رسالہ "معارف" کی اشاعت بابت ستمبر ۴۴ء میں مولانا مسعود عالم ندوی کی وہ تنقید ملاحظہ فرمایئے جو "مولانا سندھی پر ایک ناقدانہ جائزہ" کے عنوان سے چھپی ہے۔

تنقید بُری چیز نہیں۔ اور نہ مولانا عبیداللہ کے ساتھ ان حضرات کا یہ معاملہ تاریخ اسلام کا کوئی انوکھا اور نادر واقعہ ہے۔ پہلے بھی ایسا ہوتا رہا ہے۔

غور کیجیے امام احمد بن حنبل کو "القرآن کلام اللہ غیر مخلوق"

صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر مفاخرت یعنی فخر میں مقابلہ کرنے کی دعوت دی تو آپ اس پر رضامند ہو گئے اور آپ نے وفد کے خطیب کے مقابلہ میں اپنے خطیب ثابت بن قیس کو اور ان کے شاعر کے مقابلہ میں اپنے شاعر حسان بن ثابت کو اشعار پڑھنے کا حکم دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سرداران تمیم نے خطبہ اور اشعار سُن کر کہا: "بیشک آپ نبی اور موید من اللہ ہیں" اور پھر سب مسلمان ہو گئے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی صداقت کو ثابت کر دکھانے کے لیے ایک مبلغ کو اپنے زمانہ کے تمام آلات اور ساز و سامان سے مسلح ہونا چاہیے اور اگر وہ ایسا کرتا ہے تو اس کا یہ فعل سراسر اسلامی ہے۔ نہ کہ "تجدد"۔

کہنے کے جرم میں کن لوگوں نے درّے لگوائے تھے۔ امام مالک بن انس کو طلاق المکرہ لیس بواقع کا اعلان کرنے کی پاداش میں کن حضرات نے ذلیل و رسوا کرایا۔ پھر ابن رشد پر جو تباہی آئی وہ کن کے فتاوی کا صدقہ تھا۔ امام ابن تیمیہؒ کو قید وحبس کی جو تکالیف برداشت کرنی پڑیں ان کے لیے سندِ جواز کا سامان کن حضرات کی تکفیر نے مہیا کیا۔

حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی کی نسبت جہانگیر ایسے عادل بادشاہ کے اپنے تزک میں حد درجہ ناشائستہ الفاظ اور ان کو گوالیار کے زندان میں محبوس کرنا کس ذہنیت کا پتہ دے رہے ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ کی بدعتِ ترجمۂ قرآن پر علماء کرام کے ایک طبقہ نے کیوں ہنگامہ برپا کیا تھا۔ یہاں تک کہ مسجد فتحپوری میں ان کے قتل تک کا پروگرام بنالیا گیا تھا۔

تحریک اتحادِ اسلامی کے بانی سیّد جمال الدین افغانی پر علماء مصر کے ایک گروہ نے کیوں عرصۂ حیات تنگ کردیا اور ان کے وہاں کے قیام کو ناممکن بنادیا تھا۔ یہ تو خیر! آپ فرمائیں گے ارباب اغراض کے کارنامے تھے۔ لیکن اس کو کیا کہیے گا کہ امام ابن تیمیہؒ جیسا امام وقت اور حافظِ حدیث غزالیؒ ایسے اعتزال کش امام کو معتزلہ بلکہ باطنیہ فرقہ کی صف میں لے جاکر بٹھادیتا ہے اور رئیس الطائفہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کو ملحد اور زندیق کے خطاب سے نوازتا ہے۔

غرض یہ ہے کہ اصحاب عقل و نقل اور ارباب اجتہاد و تنقید میں ہمیشہ کشمکش رہی ہے۔ اور سب آپس میں ایک دوسرے سے نبرد آزما رہے ہیں۔ اس بنا پر اگر آج بھی ایسا ہو تو اس میں نہ کوئی بڑا ماننے کی بات ہے اور نہ جائے حیرت و استعجاب ہے۔

لیکن اس بات کا سخت افسوس ہے کہ مولانا مسعود عالم نے مولانا سندھی پر جو تنقید کی ہے۔ اس میں مولانا کے افکار کو بالکل توڑ مروڑ کر پیش کیا گیا ہے جس سے حقیقت کچھ سے کچھ ہو گئی ہے۔ اور کہیں کی بات کہیں جا پہنچی ہے علاوہ بریں یہ تنقید فاضل نقاد کی ایک ایسی ذہنیت کا پردہ فاش کرتی ہے جو ہمارے نزدیک خود تنقید کی مستحق ہے۔ اگر مولانا مرحوم حیات ہوتے تو وہ خود اس کا جواب لکھتے لیکن یہ تنقید ایسے وقت شائع ہوئی ہے جبکہ اس کی اشاعت کے ساتھ ساتھ 'معارف' میں دو سطر کا مولانا کی وفات پر ایک تعزیتی نوٹ بھی ہے۔ اس بنا پر

ہم اس تبصرہ پر تبصرہ کرنا چاہتے ہیں اور چونکہ یہ بحث مولانا کے افکار و آراء سے ہے جن میں آج کل موافقانہ اور مخالفانہ بڑی دلچسپی لی جارہی ہے اور جو عصر حاضر میں اسلام کی مشکلات کو حل کرنے سے متعلق ہیں۔ اس لیے ہم اس پر تفصیلاً گفتگو کریں گے۔ تاکہ مولانا کے افکار اصل شکل و صورت میں لوگوں کے سامنے آجائیں اور وہ ان پر سنجیدگی، متانت، بلند نظری اور روشن دماغی کے ساتھ غور و خوض کرکے یہ معلوم کرسکیں کہ وہ مستقبل کی نئی دنیا میں جو ابھی انقلابات کی گود میں پرورش پارہی ہے۔ مولانا کے دینی و سیاسی افکار سے اسلام کو سربلند کرنے کی راہ میں کہاں تک اور کتنی روشنی حاصل کرسکتے ہیں۔

شروع میں ہی اس کا ظاہر کردینا بھی ضروری ہے کہ ہم خود مولانا مرحوم کے سب خیالات اور تمام افکار و آراء سے من وعن متفق نہیں ہیں[1] اور ایک مولانا سندھی کیا دنیا کا بڑے سے بڑا امام اور مجددِ وقت بھی کوئی ایسا نہیں کہ سب لوگوں نے اس کے سب خیالات سے اتفاق

---

[1] چنانچہ "برہان" میں کئی مرتبہ اس کا اظہار بھی ہوچکا ہے۔ اس سلسلہ میں اس واقعہ کا ذکر بھی بے محل نہیں ہوگا کہ یہاں دہلی میں جامع مسجد کے قریب مولوی محمد ادریس صاحب میرٹھی کا بڑا مکان ہے۔ جہاں جمعہ کی نماز کے بعد تقریباً وہ تمام ابنائے دارالعلوم دیوبند جو دہلی میں قیام پذیر ہیں جمع ہوتے ہیں اور مختلف مسائل و امور پر تبادلۂ خیال کرتے ہیں۔ مولانا عبیداللہ سندھی بھی قیام دہلی کے زمانہ میں ہر جمعہ کو اس مجلس میں پابندی سے شریک ہوتے تھے اور ہم لوگوں کو جستہ جستہ مقامات سے حجۃ اللہ البالغہ کا درس دیتے تھے۔ مولانا کی عادت یہ تھی کہ وہ اصل مسئلہ کے متعلق خود پہلے ایک تقریر کردیتے تھے اور پھر ہم لوگ نہایت آزادی اور بیباکی سے اپنے شکوک و شبہات یا اعتراضات بیان کرتے تھے تو مولانا ان کے جوابات کی تقریر کرتے تھے۔ مولانا کی پابندیٔ وضع کا یہ عالم تھا کہ محض اس مجلس میں شرکت کے لیے جامعہ نگر اوکھلے سے جو دہلی سے سات میل کی مسافت پر ہے نماز جمعہ سے قبل تشریف لاتے تھے اور نماز عصر کے بعد یہاں سے فارغ ہوکر واپس چلے جاتے تھے۔ نہایت معتبر ذرائع سے معلوم ہوا ہے کہ متعدد بار ایسا بھی ہوا ہے کہ مولانا کے پاس موٹر بس کا کرایہ ادا کرنے کے لیے پیسے نہیں ہوئے ہیں تو وہ گرمی کے دنوں میں جامعہ نگر سے پیدل چل کر دہلی پہنچے ہیں اور پھر پاپیادہ ہی واپس گئے

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

کیا ہو۔ اس بنا پر اس تحریر کا مقصد مولانا کی خواہ مخواہ طرفداری نہیں بلکہ ان کے افکار و آراء کی ٹھنڈے دل سے تحقیق و تنقیح مقصود ہے واللہ یھدی من یشاء

وعندی من الاخبار ما لو ذکرتہٗ اذاً قرع المغتابُ من ندمٍ سنّاً

چونکہ ہر کلام کے سمجھنے میں متکلم کی شخصیت کو سمجھ لینے سے بڑی مدد ملتی ہے اس لیے مناسب ہے کہ مولانا سندھی کے افکار و آراء پر گفتگو کرنے سے پہلے موصوف کی شخصیت کا ایک اجمالی جائزہ لے لیا جائے۔

مولانا کے افکار پڑھتے وقت بنیادی طور پر اس حقیقت کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے کہ یہ افکار ایک ایسے شخص کے ہیں جو پیدائشی مسلمان نہیں تھا۔ ایک سکھ گھرانے میں پیدا ہوا۔ دنیوی اعتبار سے اچھی خاصی آرام کی زندگی بسر کرنے کے باوجود اس نے مذہبی صداقت کی جستجو شروع کی اور جب اسلام کی صداقت اس پر روشن ہو گئی تو اب اس کے قبول کرنے اور اس کے اظہار و اعلان میں اس نے کسی کی ذرا بھر پروا نہ کی اسلام اس کو اتنا عزیز تھا کہ اس کی خاطر اس نے بوڑھی ماں کو چھوڑا۔ بہن اور ماموں سے منہ موڑا۔ کنبہ قبیلہ کو الوداع کہا۔ یہاں تک کہ اپنا وطن بھی ترک کر دیا۔ پھر اس نے صرف مسلمان ہونے پر قناعت نہیں کی بلکہ اسلام کی اصل روح۔ اس کی تعلیمات اور اس کے اصول و فروع میں بصیرت پیدا کرنے کے لیے اس نے علوم دین کی تحصیل شروع کی اور اسی سلسلہ میں وہ دیوبند آیا۔ یہاں اس نے علوم عقلیہ و نقلیہ میں کمال درک پیدا کیا۔ ذہن بیدار تھا۔ اور ذوق جستجو صادق۔ استاد حضرت شیخ الہندؒ جیسا ملا جو پیتل کو سونا، اور خاکِ سیاہ کو ہیرا بنا دے۔ پھر کمی کس چیز کی تھی اس نومسلم نوجوان نے

(بقیہ حاشیہ) ہیں۔ لیکن کیا مجال کہ چہرہ کی بشاشت اور زور تقریر پر اس کا ذرا بھی اثر محسوس ہونے دیا ہو یا کسی سے اس کا ذکر کیا ہو۔ کیا آج بھی کوئی عالم دین متین ہے جو اس طرح کی مجاہدانہ زندگی بسر کرنے کا خوگر ہو۔ آہ! اب آنکھیں اس پیکرِ عزم کو ترستی ہیں۔ الی اللہ اشکو لا الی الناس اننی ۔ اریٰ الارض تبقی والاخلاء تذھب۔

وہ آب و تاب پیدا کی کہ اپنے ساتھیوں سے گویا سبقت لے گیا۔ اس کے علم و عمل اخلاق و دیانت اور فہم و فراست کے ثبوت کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے کہ وہ اہم کاموں میں اپنے استاد حضرت شیخ الہندؒ کا معتمد ترین۔ دست و بازو بنا جو اپنے عہد کے صرف ایک نامور محدث نہیں تھے بلکہ عالم اسلام کے بلند پایہ مفکر بھی تھے اور جن کا دل و دماغ۔ اسلام کو دُنیا کی عظیم ترین طاقت بنانے اور ہندوستان میں ایک اسلامی انقلاب برپا کرنے کی فکر میں ہر وقت غلطاں و پیچاں رہتا تھا۔ اسی غایت[1] اعتماد کا نتیجہ تھا کہ استاد نے اپنے اس نوجوان شاگرد کو اپنے سینہ کے رازہائے سربستہ کا محرم و امین بنا کر کابل بھیج دیا۔ کابل میں چند سالہ قیام کے بعد آپ ماسکو آئے۔ یہاں اپنی آنکھ سے زارؔ کی حکومت کے کھنڈروں پر سوویت روس کی جدید عمارت کو کھڑے ہوتے دیکھا۔ یہاں ایک سال قیام کرنے کے بعد آپ ترکی آئے۔ پھر حجاز پہنچے اور بارہ تیرہ سال یہاں کی خاکِ پاک میں بسر کرنے کے بعد ہندوستان آئے اور پانچ سال بعد بالآخر یہیں جان، جاں آفریں کے سپرد کر کے راہی عالم بقا ہو گئے۔ رحمۃ اللہ رحمۃ واسعۃ۔

حق مغفرت کرے عجب آزاد مرد تھا

یہ ظاہر ہے کہ مولانا ہندوستان سے کابل حضرت شیخ الہند کے بھیجے ہوئے تھے اور ان کے ایک خاص مشن کے سفیر و مبلغ بن کر۔ پھر وہاں کیا حالات پیش آئے کہ مولانا کو آخرکار افغانستان کی اقامت بھی ترک کرنی پڑی؟ اس سلسلہ میں ایک بات بالکل ظاہر ہے اور خود مولانا نے بھی اپنی تقریروں میں اس کا بارہا ذکر کیا ہے کہ ان کو قیام افغانستان کی طویل مدت میں اس بات کا یقین ہو گیا تھا کہ حضرت شیخ الہندؒ جس پین اسلامزم کی بنیاد پر اسلام کی نشاۃ کی عمارت قائم کرنا چاہتے تھے وہ اب ایک " دیوانہ کا خواب " ہو کر رہ گیا ہے۔ اور جن سے

---

[1] ہماری جماعت میں حضرت شیخ الہندؒ کے نامور تلامذہ کی نسبت یہ مشہور رہے کہ مولانا عبید اللہ سندھی حضرت شیخ الہندؒ کے دماغ تھے۔ مولانا شبیر احمد عثمانی آپ کی زبان اور مولانا حسین احمد اور مولانا عزیز گلؒ وغیرہما آپ کے دست و پا تھے۔

توقع تھی کہ وہ مسلمانانِ ہند کی خستگی اور جراحتِ دل کی داد" دیں گے۔ وہ غریب خود ہندوستان کے بدنصیب مسلمانوں سے بھی زیادہ "خستۂ تیغ ستم" ہیں اور سب کے سب اپنے اپنے ملکی و وطنی معاملات و مشکلات کے حل کرنے میں اس درجہ سرگرداں و پریشاں ہیں کہ انہیں اپنے کسی دوسرے ملک کے برادرانِ ملت کے معاملات پر غور کرنے اور اُن سے دلچسپی لینے کی فرصت ہی نہیں ہے، مولانا نے ترکی کے عزلِ خلافت سے پہلے ہی اس حقیقت کو روزِ روشن کی طرح محسوس کرلیا تھا۔ لیکن بعد کے تجربات نے خود ہندوستان کے بھولے بھالے مسلمانوں کو بھی آخر کار اس حقیقت کا یقین دلایا۔ انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور نہایت درد و کرب سے محسوس کیا کہ انہوں نے ترکوں کی محبت میں اپنا سب کچھ کس طرح بے دریغ لٹایا اور خرچ کیا۔ لیکن ترکی کے نوجوان نے اس کا کیا جواب دیا۔ یہاں تک کہ ان فیاضیوں، قربانیوں اور ایثار و فداکاری کے جواب میں ان غریبوں نے خود " غلامی" کے طعنے سُنے اور ان کو بصدِ حسرت و افسوس کہنا پڑا۔

لو وہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بے ننگ و نام ہے   یہ جانتا اگر تو لٹاتا نہ گھر کو میں

مسلمانانِ ہند کے اس تلخ احساس کو ایک مرتبہ مولانا محمد علی مرحوم نے مصر میں تقریر کرتے ہوئے ایک نہایت بلیغ فقرہ میں ظاہر کیا تھا۔ مولانا نے فرمایا " اے مصر وادیٔ نیل کے مسلمانو! خوب یاد رکھو۔ تمہاری سرزمین کو فرعون سے بھی نسبت ہے اور حضرت موسیٰ سے بھی۔ پس اگر تم کو حضرت موسیٰ پر ناز و فخر ہے تو تم ہمارے بھائی ہو۔ لیکن اگر تم فرعون کو اپنے لیے سرمایہ افتخار سمجھتے ہو تو ہم کو تم سے کوئی علاقہ نہیں ہے " ترکی جس نیشنلزم کا شکار ہوا۔ مصر، عراق و عرب اور ایران و افغانستان بھی اسی نیشنلزم کے نخچیر تھے۔ اور اب اتحادِ اسلامی کی بنیاد پر کام کرنے کے تمام امکانات خاک مایوسی و ناامیدی میں دفن ہو چکے تھے۔

مولانا عبیداللہ سندھی جس ذہنِ بیدار، دماغ روشن اور ہمت بلند کے مالک تھے اس کے لیے یہ ناممکن تھا کہ وہ ان مایوسیوں میں ولولہ و عزم کار کے شعلوں کو سرد کرکے بیٹھ جاتا اور دل کو تسلی دینے کے لیے کسی خانقاہ میں بیٹھ کر سجدہ گردانی پر قناعت کرلیتا۔

ایک سپاہی کا کام یہ ہے کہ وہ ایک مورچہ پر شکست کھاتا ہے تو اپنے لیے دوسرا مورچہ پسند کر لیتا ہے۔ اس کا اگر ایک ہتھیار کند اور ناکارہ ہوجاتا ہے تو وہ جھٹ دوسرے ہتھیار سے کام لینا شروع کر دیتا ہے۔ اسے یقین ہوتا ہے کہ زندگی جدوجہد مسلسل کا ہی نام ہے اور موت سکون کے سوا اور کچھ نہیں۔

مولانا کو قدرت نے جو دیدۂ بینا اور چشمِ حقیقت نگر عطا فرمائی تھی اس کا مطالبہ یہ تھا کہ دریا میں طغیان و سیلاب کا تموج دیکھ کر لبِ ساحل آنکھیں بند کیے بیٹھے رہنا اور پسرِ نوح کی طرح اپنے ہاتھ پاؤں پر بھروسا کرنا قرینِ دانشمندی اور شیوۂ مصلحت شناسی نہیں ہے مولانا نے محسوس کیا کہ جنگِ عظیم نے دنیا کی تہذیب و تمدن کے نقشے بدل دیئے ہیں۔ ایشیا پر یورپ کے سیاسی اقتدار کا پنجہ مضبوطی سے جم گیا ہے۔ نظاماتِ کہن کی قبا پارہ پارہ ہوگئی ہے۔ پرانا فلسفہ پرانی روایات اور پرانا اندازِ تخیل سب انقلاب کی طوفانی موجوں میں خس و خاشاک کی طرح بہتے چلے جا رہے ہیں۔ مولانا کی زندگی کا مشن صرف اعلاء کلمۃ اللہ اور دینِ حق کی سربلندی و سرفرازی تھا اور اسی مقصد کو لے کر وہ ہندوستان سے روانہ ہوئے تھے۔ لیکن یہ مقصد حاصل ہو تو کس طرح؟ اس کا جواب آسان نہیں تھا۔ البتہ ایک بات بالکل صاف طور پر واضح ہوگئی تھی کہ اگر مادیت کے اس بے پناہ فروغ کے وقت مسلمانوں نے پرانا مورچہ بدل کر کوئی نیا مورچہ نہیں بنایا تو ان کی موت یقینی ہے۔ قدرت کا اٹل فیصلہ ہے اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِھِمْ۔ یعنی

خدا نے آج تک اس قوم کی حالت نہیں بدلی
نہ ہو جس کو خیال آپ اپنی حالت کے بدلنے کا

قدرت کا یہ فیصلہ سب کے لیے ہے۔ اور ہمیشہ کے لیے۔ اس میں مسلمان یہودی عیسائی اور پارسی کسی کی تخصیص نہیں ہے۔ پھر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ مبارکہ و حسنہ بھی آپ کے سامنے تھا کہ کس طرح آنحضرت نے تیرہ سال مکہ میں گذارے۔ پھر مدینہ کی طرف ہجرت کرکے اور وہاں مقیم ہوکر وہاں کے با اثر قبیلوں سے معاہدہ کرکے اسلام کی مخالف طاقتوں سے جنگ کی اور اس طرح مسلمانوں کو اس بات کا سبق دیا کہ کوئی عقیدہ خواہ کتنا ہی اچھا ہو

اور اس پر ایمان رکھنے والے کتنے ہی مخلص اور فداکار ہوں بہرحال اسکو دنیا میں زندہ رکھنے اور طاقتور بنانے کے لیے پہلی شرط حسنِ تدبیر ہے۔ اگر کام حسن تدبیر کے ساتھ کیا گیا ہے تو پھر بدر وحنین کے معرکوں میں فرشتے بھی آتے ہیں۔ اور جماعتِ حقہ کی مدد کرتے ہیں۔ اور اگر تدبیر میں فروگذاشت ہو جائے تو غزوۂ احد کی طرح اس کا خمیازہ بھی برداشت کرنا پڑتا ہے۔

اس بنا پر مولانا نے اس بات کا تو فیصلہ قطعی طور پر کر لیا کہ اب پرانے مورچوں پر جما رہنا عقل ومصلحت اور خود اسلام کی تعلیم کے خلاف ہے لامحالا دوسرا مورچہ بنانا ہے۔ اور اس پر کھڑے ہو کر اسلام کی تمام مخالف طاقتوں کو دعوتِ مبارزت دینا ہے۔ لیکن یہ دوسرا مورچہ کیا ہو اور اس کی تشکیل کس طرح پر کی جاتے؟ اس کے لیے ضرورت تھی کہ پہلے اسلام کی مخالف طاقتوں کا پوری حاضر حواسی کے ساتھ جائزہ لیا جائے اور ان تمام عوامل و موثرات کا دیدہ وری کے ساتھ مشاہدہ ومطالعہ کیا جائے جنہوں نے ان مخالف طاقتوں کے میگزین میں جادو کی سی تاثیر پیدا کر دی ہے اور جن کی وجہ سے وہ تمام دنیا پر چھائی جا رہی ہیں۔ اور ان کے بالمقابل "عراق و ہمدان" کا مسلمان غریب نوائے سوختہ در گلو" اور پریدہ رنگ ورسیدہ" ہو کر رہ گیا ہے۔

مولانا نے ان چیزوں سے واقفیت کے لیے آج کل کے ہمارے عام مفکرین ومتکلمین اسلام کی طرح صرف اخبارات اور کتابوں کے پڑھ لینے کو کافی نہیں خیال کیا اور نہ ان کی ہمتِ مردانہ کبھی اس کو گوارا کر سکتی تھی۔ آپ نے ضرورت محسوس کی کہ خود ان ملکوں میں جا کر جہاں سے مادی فکر کے اسلحہ ڈھل رہے تھے قریب سے اُن کا مطالعہ کرنا چاہیئے کہ ان مادی افکار و نظریات کی ساخت میں کتنے اجزائے صالحہ ہیں جن کو خود ہمیں اختیار کرنا چاہیئے اور کتنے اجزا اجزائے فاسدہ ہیں جن کو کاٹ کر ہم اپنے لیے امن وحفاظت کا سامان مہیا کر سکتے ہیں مسلمانوں نے تاریخ کے گزشتہ ادوار میں یہی کیا ہے اور اسی طرح وہ اپنی ہستی کو مختلف احوال وشئوں میں برقرار رکھنے میں کامیاب ہو سکے ہیں حقیقتوں سے آنکھ بند کر لینا اور اپنے خیالات کی تنگ اور محدود کوٹھڑی کو ہی کائنات کی وسیع فضا سمجھ لینا زندگی نہیں بلکہ موت کا پیغام ہے۔

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر　　تیرا زجاج ہو نہ سکے گا حریفِ سنگ

لیکن یہ وہ نکتہ ہے جو اسلام کی نسبت جاگیردارانہ ذہنیت رکھنے والوں اور سجۂ سجادہ کو ہی عین اسلام سمجھنے والوں کے دماغ کی رسائی سے بہت بلند ہے۔

مسلمانوں نے پہلے بھی " خذ ما صفا ودع ما کدر" پر عمل کیا ہے اور اب بھی اگر وہ اپنی ہستی قائم رکھنا چاہتے ہیں تو اس پر عمل کرنے سے مفر نہیں ہے۔

غرض یہ ہے کہ یہ جذبہ تھا جس نے مولانا کو ترکِ افغانستان پر مجبور کیا۔ اور آپ یہاں سے روانہ ہو کر ماسکو آئے۔ ترکی پہنچے اور دوسرے یورپین ملکوں میں کچھ دن رہے۔ ماسکو میں اس وقت انقلاب کے ہاتھوں سے ایک نئے نظامِ فکر و تمدن کی بنیاد پڑ رہی تھی۔ یہاں رہ کر ایک دیدہ ور مفکرِ اسلام کو غور کرنا تھا کہ وہ کیا کیا خرابیاں اور کمزوریاں تھیں جو زار کی شہنشاہیت کو گرد و غبار بنا کر لے اڑیں اور وہ کیا اسباب و عوامل ہیں جن کی وجہ سے انقلاب کامیاب ہوا۔ نیز یہ کہ اس انقلاب کے عناصرِ ترکیبی کیا ہیں اور دُنیا کے مختلف گوشوں پر اس کے اثرات کیا ہوں گے؛ اس کے محاسن کیا ہیں اور معائب کیا؟ پھر اس مفکر نے اس پر بھی غور کیا کہ اسی طرح کا اگر کوئی اسلامی انقلاب کسی ملک میں پیدا کیا جائے تو اس کی صورت حال کیا ہونی چاہیئے اور بنیادی طور پر اس کا خاکہ کیا ہوگا؟ اس مقصد کے لیے مولانا نے ماسکو کا قیام ایک سال تک کے لیے وسیع کر دیا اور اس مدت میں وہاں کی ایک ایک چیز کا مشاہدہ کیا۔ جو لوگ اس انقلاب کے امام تھے اُن سے ملاقاتیں کیں۔ ان کے افکار و خیالات سے واقف ہو کر اس انقلاب کے پس منظر کا علم حاصل کیا۔ ایک ایک چیز کو جانچا اور پرکھا۔ اس کا کھرا کھوٹ معلوم کیا۔ عصری رجحان ذہنی کا بکمالِ دانشمندی جائزہ لیا۔ اور سب سے آخر میں اس کا کھوج لگایا کہ انقلاب کی اس عمارت میں کہاں کہاں رخنے ہیں، جن کو بند کر کے اس کو اپنایا جا سکتا ہے اور اسلام کی حفاظت کے لیے اس کو ایک مضبوط و محفوظ قلعہ کی حیثیت سے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ترکی جو مسلمانوں کی امیدوں کا ایک آخری سہارا تھا۔ مولانا نے اس کو بھی اسی نقطۂ نظر سے دیکھا اور پھر ان سب تجربات اور افکار کو لیے ہوئے اسلام کے حرمِ محترم (حجاز) میں آکر مقیم ہو گئے۔ تاکہ جو کچھ بھی انہوں نے ان ملکوں میں دیکھا اور محسوس کیا تھا ان سب کو پیشِ نظر رکھ کر مسلمانوں کی بحالی اور اسلام کی سربلندی کے لیے ایک مکمل خاکہ

اور نظام فکر و عمل تجویز کریں جو نہ صرف کسی ایک ملک کے مسلمانوں کی حالت کو بدل دے۔ بلکہ اسلام کو دُنیا کی عظیم الشان طاقت بنا دے۔

اگر کوئی اور جلد باز اور سریع الانفعال شخص ہوتا تو وہ ان حالات میں اعتدال کی راہ پر مشکل سے ہی قائم رہ سکتا تھا۔ یورپ کی مادیت کا فروغ ترکی کا جدید انقلاب، روس میں اشتراکیت کی شاندار فتح یہ سب چیزیں ایک ایسے شخص کو مرعوب و متاثر وغیرہ کرنے کے لیے کافی نہیں جو نہ کسی عربی مدرسہ کا مدرس تھا نہ کسی خانقاہ کا پیر طریقت تھا۔ نہ کسی "اسلامی جماعت" کا امیر تھا اور نہ اس کے پیچھے مریدانِ باصفا کا ایک انبوہ کثیر تھا۔ وہ ان تمام دینی اور مذہبی حیثیتوں سے بالکل الگ اور دور تھا۔ خود آزاد تھا اور اپنے دوش پر کسی کی مسئولیت کا بار نہ رکھا تھا۔ اس بنا پر بہت ممکن کیا بلکہ اغلب تھا کہ وہ عصر حاضر کے ان چھوٹے نگینوں کی آب و تاب سے مرعوب ہو کر کوئی ایسا فیصلہ کر بیٹھتا جو سراسر غیر اسلامی ہوتا۔ جو شخص اپنے خاندانی مذہب کو تمام عوائق و موانع کے باوجود تبدیل کر دینے کی جرأت کر سکتا ہے وہ یہ بھی کر سکتا تھا کہ نئے اختیار کردہ مذہب کا طوق غلامی بھی اپنی گردن سے اُتار کر پھینک دیتا علی الخصوص جب کہ دُنیا بھر کی خاک چھاننے کے بعد اس پر یہ حقیقت بھی ڈھکی چھپی نہیں رہی تھی کہ اس مذہب کے پیچھے کوئی سیاسی طاقت بالکل نہیں ہے اور اب یہ صرف مسجد و خانقاہ کا مذہب بن کر رہ گیا ہے۔ جس کی بنا پر شاعر ملت اقبال کو کہنا پڑا تھا۔

بہ بندِ صوفی و ملا اسیری حیات از حکمتِ قرآں نگیری
ز آیاتش ترا کاری جزیں نیست کہ از یٰسں او آساں بمیری

مولانا عبید اللہ سندھی کی سلامتِ فطرت، صحتِ ذوق اور استقامت علی الاسلام کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ وہ ان تمام حالات و مشاہدات سے بنفسِ نفیس براہ راست دوچار ہوتے ہیں اور پھر جو چیز قیام دیوبند کے زمانہ میں ان کے فکر کا مرکز تھی۔ یعنی قرآن و سنت اور حجۃ اللہ البالغہ وہی اب بھی مرکز فکر ہے۔ اس میں سرِمو انحراف نہیں آیا ہے۔ چنانچہ وہ جس طرح حضرت شیخ الہند رح کے سامنے عقیدۃً و عملاً مسلمان تھے اسی طرح اب بھی مسلمان تھے نماز روزہ کی پابندی اور روزانہ قرآن مجید کی تلاوت وغیرہ کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ اپنی ظاہری

شکل و صورت اور عالمانہ وضع قطع میں بھی فرق نہیں آنے دیا۔[1]

مولانا کے افکار و آراء کا مطالعہ کیجیے ان کی تحریروں اور تقریروں کو پڑھئے۔ جلوت و خلوت میں ان کی گفتگوئیں سُنئے، آپ دیکھیں گے کہ ہیگل اور مارکس کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ لینن۔ ٹالسٹائی اور میکسیم گورکی کا کوئی حوالہ نہیں ہے۔ اگر تذکرہ ہے تو قرآن و سنت کا ہی۔ ذکر و بیان ہے تو حضرت شاہ ولی اللہ اور حضرت شیخ الہند ہی کا۔ وہی ایک مرکز ہے جس کے ارد گرد مولانا کے افکار گردش کرتے رہتے ہیں۔ وہی ایک سرچشمہ ہے جہاں سے ان تمام افکار کی سوتیں پھوٹتی ہیں۔ آپ مولانا کے استدلال و استنتاج سے اختلاف کر سکتے ہیں۔ ان کے نتائج غور و فکر کو غلط قرار دے سکتے ہیں۔ لیکن یہ بہر حال ماننا ہی ہوگا کہ مولانا نے اپنے افکار کی بنیاد غلط یا صحیح مغرب کے کسی فلسفی کے اقوال و آراء پر نہیں رکھی ہے بلکہ ان کا اصل منبع وہی ہے جو ایک مسلمان کا ہونا چاہیئے

مولانا نے یورپ کے جدید ذہنی رجحانات نئے انقلابی جذبات کا جو مطالعہ کیا ہے وہ ایک بالغ نظر نقاد کی حیثیت سے کیا ہے اور مولانا یورپ کے جن ملکوں میں رہے ہیں اور وہاں مادی ترقیات کا مشاہدہ کیا ہے تو اس جاسوس کی طرح کیا ہے جو دشمن کے ملک میں اس کے انتظامات اور قلعہ بندیوں کا سراغ لینے آتا ہے تاکہ وہ اپنے ملک والوں کو ان سے آگاہ کر کے ان کے خلاف اپنے آپ کو مضبوط اور محفوظ بنانے پر آمادہ کر دے۔

مولانا نے حضرت شیخ الہند کی معیت و صحبت میں حضرت شاہ ولی اللہ کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ اور دوسری کتابوں کو بڑے تعمق نظر سے مطالعہ کیا اور بعض جگہ ان کا درس بھی دیا تھا۔ اس

---

[1] اس سلسلہ میں یہ بات لائق ذکر ہے کہ مولانا ہندوستان میں آنے کے بعد برہنہ سر رہتے تھے یہاں تک کہ نماز بھی بسا اوقات اسی طرح پڑھتے تھے۔ ایک مرتبہ دہلی میں جامع مسجد کے قریب ہم میں سے ایک صاحب نے مولانا سے اس کے متعلق استفسار کیا تو کچھ حسرت اور کچھ غصہ کے لہجہ میں فرمایا "میری ٹوپی تو اسی دن اتر گئی جس دن دہلی کا لال قلعہ مجھ سے چھین لیا گیا اب یہ بے غیرتی کی بات ہے کہ میں اپنا قلعہ واپس لیے بغیر سر پہ ٹوپی رکھوں۔

لیے مولانا کو ان پر عبور تام حاصل تھا۔ اور ان کتابوں سے خاص انس اور دلچسپی کی بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ حضرت شاہ صاحبؒ کا عہد مسلمانوں کے انحطاط کا عہد تھا۔ برائے نام مسلمانوں کی حکومت ضرور تھی، ورنہ دراصل شہنشاہیت اپنی تمام ہولناکیوں کے ساتھ اس وقت بھی قائم تھی اور مسلمانوں میں وہ تمام اعتقادی اور عملی کمزوریاں پائی جاتی تھیں جو آج ان میں موجود ہیں۔ اس بنا پر ضروری تھا کہ شاہ صاحبؒ ایسے مجدد امت کی تصنیفات خرابیوں کی اصلاح اور اُن کو دور کرنے کی تدبیروں کا تذکرہ ہوتا چنانچہ مولانا نے حضرت شاہ صاحب کی تصنیفات میں ان چیزوں کو پالیا اور ان پر برابر غور کرتے رہے۔ اب ماسکو، ترکی اور دوسرے یورپین ممالک میں تجربات حاصل کرنے کے بعد قرآن کے مہبط اوّل (مکہ) میں آ بیٹھے تو آپ نے قرآن اور حجۃ اللہ البالغہ وغیرہ کی ہی رہنمائی میں موجودہ بین الاقوامی حالات میں اسلام کی مشکلات کا جو حل سوچا تھا اس کو علمی اعتبار سے مرتب کرنا شروع کر دیا۔ ان افکار کا تعلق چونکہ اولاً ہندوستان کے مسلمانوں سے تھا اس لیے جب آپ کو موقع ملا۔ آپ ان کو لیے ہوئے ۱۹۳۹ء میں ہندوستان آ گئے اور یہاں ان کی تبلیغ و اشاعت تا دم آخر کرتے رہے۔

بات ذرا طویل ہو گئی لیکن مولانا کے افکار و آراء پر بحث کرنے سے قبل مولانا کی شخصیت کو اُجاگر کرنا ضروری تھا تاکہ قارئین کرام کو ان افکار کا پس منظر معلوم کرنے کے بعد خود افکار کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

مولانا کی شخصیت پر ایک نظر ڈالنے سے یہ بات صاف طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ مختلف ملکوں میں پھرتے رہنے اور وہاں کے حالات کا بچشم خود مشاہدہ کرنے سے مولانا کے افکار میں جو اسلام کے احیاء سے متعلق تھے وقتاً فوقتاً تبدیلی ضرور پیدا ہوتی رہی لیکن ان کا بنیادی نقطۂ فکر جس کی اساس قرآن مجید اور ائمہ اسلام کے افکار تھے کسی حالت میں نہیں بدلا۔ وہ عمر بھر اسلام کے لیے ہی زندہ رہے۔ اسی کے لیے مجاہدانہ وار دنیا بھر کے مصائب برداشت کیے اور اسی پر ان کی وفات ہو گئی۔

لیکن ہمارے دوستوں کے نزدیک وہ پھر بھی "یورپ کی مادیت کا لوہا ماننے والے" "ہندوستانی قومیت کے پرستار" "وطن پرست" اور خدا جانے کیا کیا ہیں۔ مولانا مسعود عالم کے نزدیک مولانا سندھی کی عمر بھر تگ و دو اور محنت و کاوش کا حاصل یہ ہے کہ "وہ

اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک معجونِ مرکب پیش کرنا چاہتے ہیں۔" (ص ۱۷۳)

کہتے ہیں تم کو ہوش نہیں اضطراب میں
سارے گلے تمام ہوئے اک جواب میں

جناب ناقد نے مولانا کو صرف یہی خطابات دینے پر کفایت نہیں کی ایک جگہ (ص ۱۷۹)
آپ ان کو ظالم اور اس بنا پر قرآن مجید کی وعید" وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون" کا سزاوار بتاتے ہیں۔ تنقید کی عدالت کے قاضی کا یہ فیصلہ بھی عجیب ہے کہ ایک طرف عبیداللہ سندھی جس نے ساری عمر اسلام کے لیے جہد و مشقتیں برداشت کیں۔
"ظالم" اور دوسری طرف اقبال" عارف لاہوری (ص ۱۷۸)
سچ ہے۔

وعین الرضا عین کل عیب کلیلۃٌ کما ان عین السخط تبدی المساویا

مولانا اب اس دنیا میں نہیں ہیں اور اب اُن کا معاملہ اُن کے خدا کے ساتھ ہے۔ وہ بہتر جانتا ہے کہ مولانا ظالم ہیں یا اُن کو ظالم کہنے والے خود ظالم ہیں۔ لیکن ہم یہ ضرور پوچھنا چاہتے ہیں کہ اگر "عارف" ہونے کے لیے عمل درکار نہیں ہے اور صرف حکیمانہ اشعار کہہ دینا اور لکھنا ہی کافی ہے تو مرزا غالب نے کیا قصور کیا تھا کہ ہم ان کو باوصف" بادہ خوری" مسائل تصوّف کے بیان کرنے پر" ولی" نہ مان لیں۔ یہ صحیح ہے کہ" حبک الشیئ یعمی ویصم" لیکن ایک عالم کو یہ نہ بھولنا چاہیئے کہ قرآن کا حکم ہے۔

لایجرمنکم شنان قوم علیٰ ان لاتعدلو۔ کسی قوم کا بغض تم کو بے انصافی پر مجبور نہ کرے۔

یہاں تک مولانا کی شخصیت سے متعلق گفتگو تھی۔ اب آئندہ صحبت میں ہم مولانا کے افکار سے مفصّل بحث کریں گے۔

جہاں تک مولانا کے افکار کا تعلق ہے، جیسا کہ پہلے عرض کیا جاچکا ہے۔ مجموعی طور پر وہ قرآن مجید، حضرت شاہ ولی اللہ کی تصانیف اور مولانا محمد قاسم نانوتوی رح کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بعض طبقوں میں ان سے جو توحش پایا جاتا ہے

اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم لوگ متعدد اسباب دوجوہ کی بنا پر قرآن مجید کو ایک خاص انداز ہی سے سمجھنے کے عادی ہو گئے ہیں۔

اب رہیں شاہ صاحبؒ کی تصنیفات تو ان کا حال یہ ہے کہ اگرچہ آج شاید کوئی ہی مسلمان ہو جو حجۃ اللہ البالغہ کے نام سے نا آشنا ہو، لیکن حق یہ ہے کہ طبقۂ علماء میں بھی آپ کو بہت کم ایسے افراد ملیں گے۔ جنہوں نے شاہ صاحبؒ کی دوسری تصنیفات کا تو ذکر ہی کیا ہے، حجۃ اللہ کو بھی از اوّل تا آخر سمجھ کر اور غور و فکر کے ساتھ پڑھا ہو۔ ورنہ واقعہ یہ ہے کہ اگر ہمارے علماء شاہ صاحبؒ کی تمام کتابوں کو پڑھیں اور حجۃ اللہ البالغہ کے ان ابواب کے علاوہ جو عبادات اور ان کے اسرار و حکم سے متعلق ہیں ان ابواب کا بھی بغور مطالعہ کریں جن میں اسلام کے اصول شرائع اور بنیادی مسائل پر گفتگو ہوئی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ اس کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ یا تو وہ اپنے اس محدود فکر کو چھوڑنے پر آمادہ ہو جائیں گے جس کی بنا پر مولانا عبید اللہ سندھیؒ ایسے مفکر اسلام ان کی آنکھوں میں خار کی طرح کھٹکتے ہیں۔ اور یا ان کے دل میں حضرت شاہ صاحبؒ کے متعلق بھی وہی جذبات پیدا ہوں گے جو وہ آج مولانا سندھی کی نسبت اپنے نہاں خانۂ قلب میں محسوس کرتے ہیں۔ اور چونکہ مولانا ان کے معاصر ہیں اس لیے زبان سے ان جذبات کا بیباکانہ اظہار بھی کر دیتے ہیں۔

میں نے جو کچھ کہا ہے محض دعویٰ نہیں بلکہ ایک حقیقتِ ثابتہ ہے اور اب آئندہ آپ جو کچھ ملاحظہ فرمائیں گے، اس میں آپ کو اس دعویٰ کے ہی شواہد و نظائر بکثرت ملیں گے۔

ہندوستانی قومیت

جناب ناقد نے مولانا سندھی کے افکار کا جو باریک خط کے چار سو صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں خلاصہ یہ بتایا ہے کہ

مولانا سندھی اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک معجون مرکب پیش کرنا چاہتے ہیں۔ تاکہ ہندوؤں کو اسلام سے وحشت نہ رہے اور مسلمان بھی خوشی خوشی ہندوستانی قومیت کا جزء بن سکیں۔" (ص ۱۷۳)

اس سلسلہ میں گذارش یہ ہے کہ معلوم نہیں جناب ناقد کی مراد "ہندوستانی قومیت" سے کیا مراد ہے؟ اگر مراد یہ ہے کہ مولانا متحدہ قومیت کے قائل ہیں اور وہ دو قوموں کو ایک دوسرے میں مدغم کرکے ایک قوم بنانا چاہتے ہیں تو واقعہ یہ ہے کہ مولانا کی مراد یہ ہرگز نہیں ہے۔ مولانا نے اس کتاب میں متعدد مواقع پر یہ ظاہر کیا ہے کہ وہ مسلمانوں کا قومی درجہ الگ اور منفرد تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ وحدت انسانیت کے باوجود آپ انسانوں کی قومی اور گروہی تقسیم کو ناگزیر بتاتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں۔

"انسانوں کا، قوموں، گروہوں اور افراد میں بٹا ہونا وحدت انسانیت کے منافی نظر نہیں آتا ۔ . . . . . . فرد ایک مستقل اکائی ہی ہے، جماعت ایک اکائی ہے، جو افراد پر مشتمل ہے اسی طرح ایک قوم اپنی جگہ مستقل وجود رکھتی ہے"۔ (ص ۱۴۱)

پھر گاندھی جی کے نظریہ متحدہ قومیت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"گاندھی جی غلطی سے یہ سمجھ بیٹھے کہ وہ ہندوستان کو ہزارہا سال پہلے کی جون میں بدلنے میں کامیاب ہوجائیں گے انہوں نے اس کا مطلق خیال نہ کیا کہ ۸۰۰ برس سے ایک اور قوم، ایک اور زبان، ایک نیا تمدن اور ایک نیا فکر اس وطن کو اپنا گھر بنا چکا ہے اور اس سرزمین پر اس کا بھی اتنا ہی حق ہے جتنا کہ گاندھی جی کی قوم ان کی زبان کلچر اور فلسفہ کا ہے" (ص ۳۶۳)

آگے چل کر اسی صفحہ پر مسلمانوں کے حق حکومت خود اختیاری کو واجب اور درست بتاتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"دو چیزیں بہت اہم تھیں جن کو نئے ہندوستان میں جگہ دینا بے حد ضروری تھا ان میں سے ایک تو جمہوریت یعنی خود اپنی مرضی اور اپنی رائے سے اپنے اوپر حکومت کرنے کا حق ہے"

اقتباساتِ بالا سے یہ ظاہر ہے کہ مولانا "متحدہ قومیت" کے نظریہ کو صحیح تسلیم، نہیں کرتے۔ البتہ جیسا کہ آج کل ہر بالغ نظر ہندوستانی خواہ وہ ہندو ہو یا مسلمان محسوس کرتا ہے، مولانا یہ ضرور سمجھتے ہیں کہ جب تک ہندوستان کی یہ دونوں بڑی قومیں کسی ایک محاذ پر جمع نہیں ہوں گی ان کے سیاسی اور وطنی مسائل کی گتھی نہیں سلجھ سکے گی۔ اس مشترکہ محاذ کا نام مولانا "ہندوستانی قومیت" رکھتے ہیں جس کو ہم آج کل کی سیاسی اصطلاح میں دفاعی قومیت بھی کہہ سکتے ہیں۔ اربابِ منطق کے عام مقولہ "لامشاحۃ فی الاصطلاح" کے مطابق آپ اس کو ہندوستانی قومیں کہئے یا دفاعی قومیت سے اسے تعبیر کیجئے بہرحال اس کا مفاد اس سے زیادہ نہیں ہے کہ ہندو اور مسلمان باوجود اس ملک کی الگ الگ دو قوموں میں منقسم ہونے کے بہرحال ایک ملکی اور وطنی اشتراک رکھتے ہیں اور اس اشتراک کی بنا پر اس ملک اور وطن کا جو مطالبہ ہندوؤں سے ہے وہی مسلمانوں سے بھی ہے اور انہیں اس مطالبہ کا جواب دینا چاہیئے۔ مولانا اس مقصد کے لیے جیسا کہ جناب ناقد نے لکھا ہے "اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک معجون مرکب" بنانا نہیں چاہتے ہیں بلکہ ان کا منشا یہ ہے کہ "ہندو اور مسلمان دونوں مل کر کام کریں اور ان کی صرف ایک سیاسی تنظیم

ہو۔ لیکن اس سیاسی تنظیم میں کسی مذہبی گروہ کا غلبہ نہ ہو۔" (ص ۳۶۲)
فقرہ کے آخری الفاظ خاص توجہ کے مستحق ہیں جن کا مطلب یہ ہے کہ دونوں قوموں کا مذہب
الگ الگ رہے گا۔ اور اس مشترک تنظیم کی نوعیت محض سیاسی ہوگی۔ یعنی اندرونِ ملک
امن و امان قائم رکھنا، صنعت و حرفت کی ترقی، ذرائع آمدورفت اور رسل و رسائل کی تیاری
اور ان کا انتظام پھر بیرونی حملہ سے حفاظت کے اسباب وغیرہ ان چیزوں میں دونوں قوموں
کا اشتراک ہوگا اور بس۔ مذہبی غلبہ کسی کا نہیں ہوگا۔ اس سے بعض تبلیغی جوش رکھنے والے
مسلمانوں کو تکدر ہو سکتا ہے۔ لیکن سوچنے اور غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ہندو تعداد
کے اعتبار سے مسلمانوں سے کہیں زیادہ ہیں اس بنا پر اگر آپ ان سے یہ شرط منواتے ہیں کہ
مرکزی وفاق میں مذہبی غلبہ کسی کا نہیں ہوگا تو خود سوچیے اس میں زیادہ بھلا کس کا ہے؟
ہندوؤں کا یا مسلمانوں کا؟ اسی پیش بینی کی بنا پر مولانا نے یہ شرط لگائی ہے۔

غالباً ہمارے فاضل نقاد ان مسلمانوں میں سے ہیں جو آجکل "وطنیت" کے نام سے
کسی مسئلہ پر غور کرنا پسند نہیں کرتے۔ جی تو ہمارا بھی یہی چاہتا ہے کہ اے کاش ہمارے
معاملات میں وطنیت کا قدم درمیان میں آتا ہی نہیں اور ہم اس قابل ہوتے کہ جو بات سوچیں
عالمِ اسلام کا ایک جزو ہونے کی حیثیت سے ہی سوچیں۔ لیکن

یرید المرءُ ان یعطیٰ مُناہٗ ویابی اللہُ الا ما یشاءُ

اس وقت مسلمانانِ ہند کی جو حالت ہے وہ یہ ہے کہ تقریباً تمام اسلامی ممالک سے
ان کا رشتہ منقطع ہو چکا ہے اور اب کوئی جگہ ایسی نظر نہیں آتی جو اس عالمِ یاس و تاریکی
میں ان کے شکستہ دلوں کے لیے مومیائی کا کام دے۔ اس بنا پر اب انہیں جو کچھ کرنا
ہے ہندوستانی مسلمان کی حیثیت ہی سے کرنا ہے اور یہاں کی دوسری قوموں کے ساتھ
مل کر ہی اپنی حالت کو سدھارنا ہے۔

اس بحث پر بہت کچھ لکھنے کو جی چاہتا ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ گنجائش بالکل نہیں
البتہ اس قدر گذارش کر دینا اور ضروری ہے کہ مولانا سندھی کے متعلق جیسا کہ جناب
ناقد نے بھی ظاہر کیا ہے۔ بعض لوگوں کا تاثر یہ ہے کہ مولانا اسلام سے ہندوؤں

کی وحشت کو دور کرنے کے لیے ایسی باتیں کہتے ہیں جو اسلامی نہیں ہیں۔ ان حضرات کی خدمت میں عرض ہے کہ مولانا "کیسی" باتیں کہتے ہیں جو اسلامی نہیں ہیں اس کی حقیقت تو آپ کو عنقریب معلوم ہو جائے گی۔ البتہ یہ بات یقینی ہے کہ مولانا اسلام سے ہندوؤں کی وحشت کو ضرور دور کرنا چاہتے ہیں۔ ایسا کیوں چاہتے ہیں؟ اس کا ایک صاف جواب تو یہ ہے کہ ایک مولانا ہی کیا ہر مبلغ کو ایسا ہی کرنا چاہیئے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ابوموسیٰ اشعری رضؓ اور حضرت معاذ بن جبل رضؓ کو یمن تبلیغ کے لیے بھیجا تو آپ نے ان کو صاف صاف تاکید کر دی تھی کہ یسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا (صحیح بخاری) یعنی تم دونوں نرمی کرنا، سختی نہ کرنا، خوشخبری دینا، نفرت نہ دلانا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ مولانا ہندوؤں پر ہی اس درجہ مہربان کیوں ہیں دنیا میں آخر اور بھی تو غیر مسلم قومیں آباد ہیں؟ اس کی وجہ درحقیقت مولانا پر حضرت شاہ ولی اللہ رحؒ کی تصنیفات و ملفوظات کا غیر معمولی اثر ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنی کتاب "فیوض الحرمین" میں اشارۃً وکنایۃً اور تفہیمات الہیہ میں صراحۃً لکھا ہے کہ میرا اعتقاد ہے کہ اگر اقلیم ہندوستان پر ہندوؤں کا غلبہ عام اور مستقر ہو گیا تو اللہ کی حکمت میں یہ بات ضروری ہے کہ اللہ ہندوؤں کے بڑے بڑے لوگوں کو دین اسلام اختیار کر لینے کا الہام کرنے[1]

مولانا نے دیکھا کہ ہندو ہر شعبہ میں ترقی کر رہے ہیں اور دفتری طاقت رفتہ رفتہ انہیں کے ہاتھوں میں منتقل ہو رہی ہے جیسا کہ ہر سیاسی مبصر جانتا ہے تو اب مولانا کے دل میں طبعی طور پر خواہش پیدا ہوئی کہ حضرت شاہ صاحب کے ارشاد کا دوسرا جزء جو شرط کے لیے جزا کا حکم رکھتا ہے۔ صادق آنا چاہیئے۔ چنانچہ آپ نے اس کے لیے جدوجہد کی اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگر حضرت شاہ صاحب کا یہ اعتقاد صحیح ثابت ہوا تو وہ یقیناً ایسے ہی مسلمان بزرگوں کی بدولت ہوگا جو ایک طرف ہندوؤں سے خلا ملا رکھتے ہیں اور دوسری جانب وہ اسلامی

---

[1] - تفہیمات الہیہ ج ا ص ۲۰۳

اخلاق و فضائل ۔ تقویٰ و طہارت اور پاکبازی و پاک باطنی کی ایسی زبردست روحانی طاقت کے مالک ہیں کہ بڑے سے بڑا کافر بھی انہیں دیکھ کر خدا کو یاد کرنے لگتا ہے ورنہ محض الگ تھلگ رہنے اور دوسروں کا منہ چڑانے سے یہ مقصد کبھی حاصل نہیں ہو سکتا ؎

جو دل قمار خانہ میں بت سے لگا چکے
وہ کعبتین چھوڑ کے کعبہ کو جا چکے

وحدت انسانیت، وحدت ادیان اور اسلام

ہندوستانی قومیت کا مسئلہ تو خیر پھر بھی ایک سیاسی حیثیت رکھتا ہے۔ جناب ناقد نے ستم تو یہ کیا کہ مولانا پر الزام تراشی کفر سے بھی باز نہیں رہے انہوں نے اگرچہ صاف طور پر مولانا کو کافر نہیں کہا لیکن غلط طور پر جو باتیں ان کی طرف منسوب کی ہیں ان کا حاصل اس کے سوا کوئی اور نہیں نکلتا کہ ان باتوں کے قائل کو کافر کہا جائے۔ مثلاً

" ہمارے مولانا تو دین حق کی برتری گویا مانتے ہی نہیں" [1]

" وہ اسلام کا قلادہ بھی موجودہ انسان کی فلاح و بہبود کے لیے ضروری نہیں سمجھتے"

پھر اس ضد کا کیا ٹھکانہ ہے کہ محض مولانا کی پرخاش میں جناب ناقد نے بعض ایسے حقائق سے انکار کر دیا ہے جو قرآن مجید کے مسلمہ حقائق ہیں اور جن کو امت ہر قرن اور ہر زمانہ میں تسلیم کرتی آئی ہے۔ مثلاً وحدت انسانیت اور وحدت ادیان۔

جناب ناقد کا ارشاد ہے

" قرآن مجید کے متعلق یہ کہنا صحیح نہیں کہ مولانا کی وحدت انسانیت کا شارح ہے اور نہ وہ وحدتِ ادیان کا قائل ہے" [2]

معلوم نہیں " مولانا کی وحدتِ انسانیت " سے لائق مقالہ نگار کی مراد کیا ہے کہ قرآن

---

[1] معارف ص ۱۷۳ [2] معارف ص ۱۷۳۔

جس کا شارح نہیں ہے ،، مولانا عبیداللہ سندھیؒ ،، نامی کتاب کا باب " وحدت انسانیت" پڑھئے اور بتائیے کہ اس میں مولانا نے جو کچھ فرمایا ہے کیا وہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے ؟

سرور صاحب لکھتے ہیں۔

" قرآن کے اصولوں پہ خالص انسانیت کا قیام مولانا کا عقیدہ ہے ، ان کے نزدیک خالص بے میل انسانیت ہی فطرۃ اللہ کی محافظ ہے اور سچا دین اگر ہے تو یہی ہے ،،

پھر لکھتے ہیں۔

" مولانا اپنے اس خیال کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اسلام کی تعلیمات کا لب لباب قرآن کی آیت " هُوَ الَّذِيْنَ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ " ہے

اس باب کے ختم پر سرور صاحب وحدتِ انسانیت سے متعلق مولانا کے خیالات کا خلاصہ ان لفظوں میں بیان کرتے ہیں۔

اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ مولانا وحدت انسانیت کو مانتے ہیں اور قرآن مجید کو اسی وحدت کا شارح سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک قرآن کی تعلیمات کا مقصود یہی ہے کہ اس وحدت کا قیام عمل میں آئے اور لوگ عقیدۃً علماً و عملاً موحد بن جائیں۔ (ص ۱۴۱)

اب فرمائیے ! اس میں کونسی بات قرآن مجید کے خلاف ہے کیا قرآن مجید کے ارشاد۔

وما ارسلناك الا كافة للناس اور ہم نے آپ کو تمام انسانوں کے لیے ہی بھیجا ہے۔

کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام دُنیا کے لیے مبعوث ہوئے تھے اور آپ سے پہلے انسانیت جن مختلف گروہ بندیوں میں مبتلا تھی آپ ان تمام کو مٹا کر تمام انسانوں کو ایک ہی خیال۔ اور ایک ہی عمل کے رشتہ میں منسلک کرنے آئے تھے اسی ایک خیال اور عمل پہ کاربند ہوکر انسان موحد بنتا ہے اور قرآن مجید سب کا سب کیا اسی ایک نقطہ " توحید" کی شرح نہیں ہے یعنی کیا وہ یہ نہیں بتاتا کہ وہ کونسا ایک بلند فکریا دستور ہے جس پر کاربند ہوکر تمام انسانیت

ایک نقطۂ وحدت پر جمع ہو جاتے۔
گنجائش نہیں ورنہ قرآن پاک کی آیات بکثرت اسی مضمون کی پیش کی جا سکتی ہیں۔ اور مولانا کا مقصد وحدتِ انسانیت سے بجز اس کے کوئی اور نہیں ہے کہ تمام انسان رنگ و نسل ملک و وطن، اور اقلیم و قوم کے اختلاف کے باوجود صرف ایک فکر اور ایک نظام سے وابستہ ہو جائیں اور وہ فکر و نظام مولانا کے نزدیک بے شبہ وہی ہے جو قرآن کا فکر و نظام ہے جیسا کہ آپ نے متعدد مواقع پر اس کا صاف صاف اعتراف و ذکر کیا ہے۔ آئندہ اس کے حوالے آئیں گے۔

وحدتِ انسانیت کی طرح وحدت ادیان سے متعلق بھی یہ کہنا درست نہیں ہے کہ قرآن ہم کا قائل نہیں۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیئے کہ " ادیان " سے مولانا کی مراد وہ مذاہب ہیں جو اسلام سے قبل دنیا میں رائج تھے اور جن میں بنیادی طور پر خدا کو ایک مانا گیا ہے ورنہ جیسا کہ بعض لوگوں کو شبہ ہے مولانا کمیونزم اور سوشلزم وغیرہ کو دین نہیں مانتے چنانچہ سرور صاحب " خدا پرستی " کے زیرِ عنوان مولانا کے افکار کا آغاز اس فقرہ سے کرتے ہیں۔ مولانا کے نزدیک ساری آسمانی کتابیں اسی وحدت انسانیت کی ترجمان ہیں اور حقیقت شناس حکیم بھی اسی فکر کے ترجمان تھے (ص ۴۲)

دیکھیئے مولانا نے " دین " کے بارہ میں کوئی ابہام باقی نہیں رکھا بلکہ صاف صاف " آسمانی کتابوں " کا لفظ فرما کر یہ واضح کر دیا ہے کہ وہ ادیان سے مراد وہ مذاہب لیتے ہیں جو آسمانی کتابوں پر مبنی ہیں۔ رہ گئی یہ بات کہ حقیقت شناس حکیم بھی اسی فکر کے ترجمان تھے " تو خود حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی حکمار کا ایک ایسا طبقہ مانا ہے جو اپنی عقل و فراست، ریاضت و محنت، ترک لذات دنیوی اور عالمِ جبروت کی طرف توجہ تام کے باعث اس سعادت کو حاصل کر لیتے ہیں جس کی اشاعت اور تبلیغ کے لیے انبیاء کرام مبعوث ہوتے ہیں۔ حضرت شاہ صاحب ان حکماء کو متالھون کا لقب دیتے ہیں اور اگرچہ ان کی تعداد بہت کم بتاتے ہیں تاہم ارشاد ہے۔

توصل بعضهم غايتها مداها [1]	بعض بعض نے اس سعادت کا انتہائی مرتبہ حاصل کر لیا ہے۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ صفحہ ۱۴۳ ج ۱

دین سے مولانا کی مراد کے واضح ہو جانے کے بعد اب پھر اس پر غور فرمائیے کہ کیا قرآن مجید اس بات کا داعی نہیں ہے کہ اصل دین تمام مذاہب اور ادیان میں مشترک رہا ہے۔ دُنیا میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے مختلف قوموں اور ملکوں میں وقتاً فوقتاً جو رسول آتے رہے اُن کے پیغامات بنیادی اعتبار سے بالکل ایک تھے۔ یعنی یہی کہ خدا کو ایک مانو۔ اس کی بندگی کرو اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔ اعمالِ صالحہ کرو، بُرے کاموں سے بچو، بے شبہ قرآن اس حقیقت کا داعی ہے وہ اپنے آپ کو اپنے سے پہلی کتب سماویہ مصدق بناتا ہے۔ تمام انبیاء اور ان کی کتابوں پر ایمان لانے کی دعوت دیتا ہے۔ اس کا ارشاد ہے۔

شرع لکم من الدین ما وصّٰی	اس نے تمہارے لیے دین کی وہی راہ
بہ نوحًا والذی اوحینا	مقرر کی ہے جس کی وصیت اس نے
الیکَ وما وصّینا بہ ابراھیم	نوح کو اور ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ (علیہم
وموسٰی وعیسٰی ان اقیموا	اسلام) کو کی تھی یعنی یہ کہ تم دین کو قائم
الدین ولا تتفرقوا فیہ۔	کرو اور اس میں متفرق نہ ہو۔

ایک جگہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کر کے کہتا ہے۔

وما ارسلنا من قبلك من رسول	اور (اے محمدؐ) ہم نے آپ سے پہلے
الا نوحی الیہ انہ	جتنے پیغمبر بھیجے ہیں ان کی طرف ہم نے
لا الٰہ الا انا فاعبدون۔	یہی وحی کی ہے کہ میرے سوا کوئی معبود
	نہیں پس میری ہی عبادت کرو

مزید برآں قرآن کہتا ہے کہ دین الٰہی کسی ملک یا خاندان یا کسی قوم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے وہ اپنی اصل حقیقت میں ایک ہے اور سب کے لیے ہے۔ یہود اور نصاریٰ کو اسی بنا پر زجر و توبیخ کی گئی کہ وہ اہل کتاب ہونے اور کتب سماویہ کی تلاوت کرنے کے باوجود دین الٰہی کو اپنی ایک خاندانی یا جماعتی چیز سمجھ بیٹھے تھے اور دونوں ایک دوسرے کی تکذیب کرتے اور انہیں جھٹلاتے تھے۔

دین کی اس ایک اصل مشترک کے باوجود احکام و شرائع کے اعتبار سے یہ ادیان مختلف

ضرور تھے لیکن یہ اختلاف منزل مقصود کا نہیں تھا بلکہ صرف ان راستوں کا اختلاف تھا جو منزل مقصود تک پہنچاتے ہیں۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ احکام اور شرائع کا تعین ہر قوم کے مخصوص احوال وشئون کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے۔

لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنهاجا۔	ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک خاص طریقہ اور راستہ مقرر کر دیا ہے۔

مولانا عبید اللہ سندھی اسی حقیقت کو یعنی اصل دین میں اشتراک کو وحدت ادیان کہتے ہیں اور اس کا نام حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے اتباع میں فطرۃ اللہ رکھتے ہیں چنانچہ شاہ صاحب کا ارشاد ہے

فطرۃ فطر اللہ الناس علیها ولن تجد لفطرہ اللہ تبدیلا و لیس ذالک الا فی اصول البر والاثم وکلیاتها دون فروعها وحدودها وهذہ الفطرۃ هو الدین الذی لایختلف باختلاف الاعصار والانبیاء کلهم مجمعون علیه۔	یہ ایک فطرت ہے جس پر اللہ نے لوگوں کو منظور کیا ہے اور تم اللہ کی فطرت میں تبدیلی نہیں پاؤگے اور یہ فطرت کی یکسانیت نیکی اور گناہ کے اصول وکلیات میں ہے۔ فروع وجزئیات میں نہیں اور یہی فطرت وہ دین ہے جو زمانوں کے اختلاف سے نہیں بدلتا اور تمام انبیاء اس پر متفق ہیں۔

اب حضرت شاہ صاحب کی اس عبارت کے ساتھ مولانا سندھیؒ کی مندرجہ ذیل عبارت پڑھئے جو وحدت ادیان سے متعلق مولانا کے افکار کی غزل میں مقطع کا حکم رکھتی ہے اور دیکھئے کہ یہ عبارت کس طرح حضرت شاہ صاحب کے ارشاد کا ہی ترجمہ معلوم ہوتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں۔

"تاریخ کا مطالعہ کرو اور پھر پتہ لگاؤ کہ آخر مجموعی انسانیت کا طبعی تقاضہ کیا ہے۔ انسان کن باتوں سے قعر تنزل میں گرے اور کون سے اصول تھے جن پر حل کر وہ بام رفعت پر پہنچے۔ اس تلاش وتفحص کے بعد انسانوں کی اس طول طویل تاریخ میں جو اصول سب قوموں میں آپ کو مشترک نظر آئیں گے وہ فطرۃ اللہ ہے اور یہی الدین القیم

ہے اور جو تعلیم مجموعی انسانیت کی فطرت کے مطابق ہوگی وہی حق ہے۔" (ص ۴۴)

علاوہ بریں حضرت شاہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں ایک مستقل باب باندھا ہے جس میں تمام ادیان کی اصل کے ایک ہونے اور شرائع و مناہج کے اختلاف پر نہایت مفصل اور حکیمانہ بحث کی ہے۔ اس میں قرآن مجید کی جو آیت شرع لکم من الدین الآیہ اوپر گزر چکی ہے اس کو نقل کر کے مشہور مفسر حضرت مجاہد کی تفسیر لکھتے ہیں۔

اوصیناک یا محمد وایاھم دینا واحداً	اے محمد ہم نے آپ کو اور ان پیغمبروں کو ایک ہی دین کی وصیت کی ہے۔

اس کے بعد چند اور آیات اور ان کی تفاسیر لکھی ہیں۔ پھر فرماتے ہیں۔

اعلم ان اصل الدین واحد اتفق علیہا الانبیاء علیھم السلام وانما الاختلاف فی الشرائع والمناھج [1]	جانو بے شبہ دین کی اصل ایک ہے اس پر تمام انبیاء کا اتفاق ہے اور اختلاف صرف شرائع اور مناہج کا ہے۔

یقین نہیں آتا کہ وحدتِ انسانیت اور وحدتِ ادیان ایسی اسلام کی عام اور مسلمہ حقیقت سے ندوۃ العلماء کا ایک ممتاز فاضل اس طرح بے خبر ہو یا باخبر ہونے کے باوجود کسی خاص وجہ سے اس کا انکار کر دے بہرحال

ان کنت لا تدری فتلک مصیبۃ
وان کنت تدری فالمصیبۃُ اعظم

ممکن ہے فاضل نقاد کو مولانا کے کسی فقرہ سے یہ دھوکا ہوا ہو کہ مولانا وحدتِ ادیان سے یہ مراد لیتے ہیں کہ دین دین سب برابر ہیں یہاں تک کہ اسلام کو بھی کسی دین پر برتری حاصل نہیں ہے اور اس بناء پر ایک شخص کو اختیار ہے کہ وہ جس دین کو چاہے اختیار کرے۔ چنانچہ اوپر "الزام کفر" کے زیرِ عنوان ہم نے موصوف کا جو فقرہ نقل کیا ہے اس سے یہی متبادر ہوتا ہے۔ اگر واقعہ یہی ہے

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۶۸۔

تو واضح رہنا چاہیئے کہ مولانا سندھی دین کی اصل ایک ماننے کے باوجود اسلام کو دُنیا کا آخری دین برحق اور اس کی کتاب قرآن کو آخری آسمانی کتاب مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک قرآن ان تمام صداقتوں کا کامل مجموعہ ہے جو اسلام سے پہلے مختلف ادیان میں بکھری پڑی تھیں۔ قرآن کا قانون تمام انسانوں کے لیے ہے اور انسانیت کی بھلائی کا راز صرف اسی کے اتباع اور پیروی میں ہے۔ سرور صاحب لکھتے ہیں۔

مولانا کے نزدیک قرآن نے تمام اقوام ادیان اور مذاہب کے مرکزی نکات کو جو کل انسانیت پر منطبق ہو سکتے ہیں یکجا کیا اور ساری دُنیا کو یہ دعوت دی کہ صرف یہی ایک اساس ہے جس پر صحیح انسانیت کی تعمیر ہو سکتی ہے۔ اگر یہودیوں کی قوم میں اس انسانیت کا فقدان ہے تو وہ خواہ اپنے مُنہ سے ابناء اللہ و احبارہ بنیں، گمراہ ہیں۔ اگر عیسائی اس سے خالی ہیں تو ان کا ابن اللہ کا ماننا کسی کام نہ آئے گا اور اگر ہندوؤں میں انسانیت کی کمی ہے تو ان کا پوتر ہونا محض خام خیالی ہے۔ (ص ۳۷)

غور کیجیے کیا اس عبارت سے یہ صاف معلوم نہیں ہوتا کہ مولانا تمام غیر مسلم قوموں کو انسانیت کے نام پر اسلام کے جھنڈے نیچے ہو جانے کی دعوت دیتے رہے ہیں صفحہ ۳۶ پر فرماتے ہیں۔

قرآن کا مقصود اصلی سب دینوں سے اعلیٰ دین سب فکروں سے بلند تر فکر یا سب سے بلند بین الاقوامی نظریہ جو زیادہ سے زیادہ انسانیت پر جامع ہو پیش کرنا اور اس پر عمل کرانا ہے۔"

قرآن کی عالمگیری اور لازوالی پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

" قرآن انہی عالمگیر اور ناقابلِ تغیر اصول حیات کو پیش کرتا ہے۔ یہ قرآن کا صحیح مفہوم ہے اور یہی چیز ہے جو ازل سے ابد تک قائم رہے گی اور اسی کے ماننے میں تمام انسانوں کا بھلا ہے (ص ۴۴)

مولانا اسلام کے پیغام کو تمام دُنیا سے منوانے اور سارے جہاں کو اسی ایک دین کا حلقہ بگوش بنانے کے لیے کس قدر بے چین ہیں اس کا اندازہ ذیل کی عبارت سے ہوگا۔ فرماتے ہیں

" ہر قوم کے عقلمند طبقوں کا رجحان اب اس طرف ہو رہا ہے اور وہ کوشش کر رہے

ہیں کہ اپنے اپنے فکری نظاموں کو عالمگیر انسانیت کا ترجمان بنا کر پیش کریں ۔
لیکن کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ وہ دین جو صحیح معنوں میں ساری انسانیت کا
دین تھا اور وہ کتاب جو کل نوع انسانی کی علمبردار تھی اور وہ ملت جس نے سب
قوموں کو ایک بنایا اور جس کا تمدن ساری انسانیت کی باقیات صالحات کا مرقع
تھا ۔ وہ دین وہ کتاب اور وہ ملت ایک فرقہ کی جاگیر بن گیا ہے اور وہ لوگ
نہیں سمجھتے کہ اس وسعت پذیر دور میں جس میں کہ کرہ زمین کی سب دوریاں سکڑ
گئی ہیں اور ملکوں ، قوموں اور براعظموں کی سرحدیں مٹتی جا رہی ہیں ۔ اور ریل جہاز
طیاروں اور ریڈیو نے سب انسانوں کو اپنی کہنے اور دوسروں کی سننے کے لیے
ایک انسانی برادری میں بدل دیا ہے اس زمانہ میں ایسی تعلیم کو جو صحیح معنی میں ،
عالمگیر اور انسانی تھی ایک گروہ اور جماعت میں محدود کر دینا کتنا بڑا ظلم ہے ۔
معلوم نہیں مسلمان اسلام کو کب سمجھیں گے اور قرآن کے اصل پیغام کو کب اپنائیں
گے " (ص ۹۸)

قرآنی حکومت

لائق تبصرہ نگار کا دعویٰ ہے کہ۔
مولانا دین حق کی دائمی برتری گویا مانتے ہی نہیں۔ ان کے نزدیک اب قرآنی حکومت کا زمانہ گزر گیا اور گزری ہوئی چیز واپس نہیں آسکتی۔"
اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لیے موصوف نے مولانا کی ایک عبارت نقل کی ہے جسے آپ بھی سُن لیجیے۔
"جو زمانہ گزر گیا وہ پھر واپس نہیں آیا کرتا۔ جو پانی بہہ جاتا ہے وہ لوٹتا نہیں۔ قرآن پر عمل کر کے خلافت راشدہ کے دورِ اول میں صحابہ نے جو حکومت بنائی اب بعینہٖ ویسی حکومت نہیں بن سکتی۔ جو لوگ قرآن کو اس طرح سمجھتے ہیں وہ حکمت قرآنی کے صحیح مفہوم کو نہیں جانتے۔ بیشک خلافت راشدہ کی حکومت قرآنی حکومت کا ایک نمونہ ہے۔ لیکن یہ نمونہ ہر دور میں منتقل نہیں ہوسکتا۔"
مولانا کی یہ عبارت من و عن آپ کے سامنے ہے۔ بتایئے اس کے کس لفظ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ "قرآنی حکومت" کا زمانہ گزر گیا۔ ہر بالغ عاقل سمجھ سکتا ہے کہ مولانا کا منشا یہ ہے کہ خلافتِ راشدہ بے شبہ قرآنی حکومت کا ایک نمونہ ہے (اور بے شُبہ یہ ایسا نمونہ ہے جس کی نظیر تاریخ عالم میں موجود نہیں ہے) لیکن یہ نمونہ بعینہٖ ہر دور میں منتقل نہیں ہوسکتا۔ یعنی خلافت راشدہ کے بعد تیرہ سو سال کی مدت میں مسلمانوں کی جو حکومتیں عالم کے مختلف گوشوں میں قائم ہوئیں مولانا کے نزدیک وہ سب یا ان میں سے اکثر بھی قرآنی حکومت کے طرز کی حکومتیں تھیں لیکن خلافتِ راشدہ نے قرآنی حکومت کا جو نمونہ پیش کیا وہ اپنی مثال آپ تھا۔ اس جیسی کوئی حکومت قائم نہیں ہوسکی۔ مسلمان عام طور پر اس کو اپنی بدنصیبی اور بدبختی سمجھتے ہیں۔

لیکن مولانا فرماتے ہیں کہ یہ جو کچھ ہوا حکمت قرآنی کے ماتحت ہوا۔ یہ سمجھنا غلطی ہے کہ بس خلافتِ راشدہ ہی قرآنی حکومت کا نمونہ تھا۔ اس کے بعد اس حکومت کا دور بالکل ختم ہوگیا۔ نہیں بلکہ مولانا کو بنو امیہ، بنو عباس مصر کے بنو فاطمہ، اندلس کے موحدین، سمرقند و بخارا کی دولت غزنویہ وغیرہ میں بھی قرآنی حکومت کا نمونہ نظر آتا ہے۔ اگرچہ یہ نمونہ خلافت راشدہ کے نمونہ سے کمتر ہے۔ مولانا کے نزدیک قرآنی حکومت کا زمانہ ختم نہیں ہوا۔ مسلمانوں کی گزشتہ طویل تاریخ میں کم و بیش قرآنی حکومت جلوہ فرما رہی ہے اور آج بھی ہوسکتی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

" قرآن اب بھی اپنی حکومت قائم کرسکتا ہے۔ لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ قرآن کو عقل اور تفقہ سے سمجھا جائے اور اس کی عالمگیریت کی کنہ معلوم کی جائے"

(ص ۴۷)

یہاں اس بات پر تنبیہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ آج کل پُرجوش اور نوجوان مسلمانوں میں خود اپنی تاریخ سے ایک خاص قسم کی نفرت پیدا ہورہی ہے۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کی عمر کل کچھ کم تیس برس ہے خلافتِ راشدہ کے بعد دور ملوکیت شروع ہوگیا جو سراپا ظلم و ستم تھا بادشاہ مطلق العنان اور مستبد ہوتے تھے۔ عیاش اور شہوت پرست ہوتے تھے۔ اسلام اور قرآن کا نام ہی نام رہ گیا تھا اور اسی بنا پر اکبر الٰہ آبادی نے " در حدیث دیگراں" سرِ دلبراں" کا افشا اس طرح کیا تھا

" بوئے خون آتی ہے اس قوم کے افسانوں سے"

میں سمجھتا ہوں ہم نوجوانوں میں اس قسم کی ذہنیت کے پیدا ہونے کے دو سبب تھے۔ ایک مستشرقین کا علمی رنگ میں ہماری روایاتِ قومی کے خلاف زبردست پروپیگنڈہ۔ اور دوسرا خود ہمارے قدیم مورخین کا غیر محتاط طرزِ نگارش بہرحال اسباب خواہ کچھ ہوں حقیقت یہ ہے کہ ہم میں خود اپنے اسلاف سے اور خصوصاً مسلمان سلاطین سے نفرت کا شدید جذبہ پیدا ہوگیا۔ اور ہم یہ یقین کر بیٹھے کہ خلافتِ راشدہ کے بعد دراصل قرآنی دستور، حدود اللہ۔ اسلامی آئینِ حیات سب کا سب معطل اور مفلوج و بیکار ہوگئے تھے۔

اب ذرا اور غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ اس ذہنیت کا ایک سبب اور ہے وہ یہ کہ ہم نے

اسلامی اعمال، فضائل اخلاق اور اسلامی مکارم و محاسن کا ایک ایسا اعلیٰ تخیل قائم کر رکھا ہے کہ ہم کو ان کا مصداق صرف حضرت ابوبکر اور عمر اور حضرت عثمان و علی رضی اللہ عنہم کے کیرکٹر میں ہی نظر آتا ہے اور جب ان فضائل کا یہ اعلیٰ تصور ہم کو امیر معاویہ، عمرو بن العاص، مغیرہ بن شعبہ (رضی اللہ عنہم) اور عبدالمالک بن مروان، ہشام اور ولید میں نظر نہیں آتا تو ہم ان بزرگوں پر تبرا شروع کر دیتے ہیں، اور اپنے دلوں میں ان سے ایک قسم کی بیزاری محسوس کرتے ہیں، حالانکہ ہم کو سمجھنا چاہیئے کہ فضائل اخلاق میں سب انسان ایک ہی مرتبے اور درجے کے نہیں ہوتے باوجود "اچھا" ہونے کے باہم فرقِ مراتب ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ جس طرح " کفرا دون کفر " ہوتا ہے اسی طرح ایمان میں بھی درجات کا تفاوت ناگزیر ہے حضرت امیر معاویہ کا کیرکٹر بے شبہ خلفاً راشدین ایسا نہیں تھا۔ یا زیادہ صحیح یہ ہے کہ ان جیسا نہیں ہو سکا۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ان کی حکومت کو غیر قرآنی اور غیر اسلامی حکومت کہا جائے۔ اس میں شبہ نہیں کہ امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کا اعتصام بحبل اللہ کمزور ہوتا چلا گیا۔ لیکن یہ باور کرانا ایک کھلا ہوا فریب ہے کہ مسلمانوں نے اپنی سوا تیرہ سو سال کی تاریخ میں قرآنی حکومت کو بالکل پھلائے رکھا۔ اور وہ اس سے بالکل کنارہ کش رہے۔ بعض بعض سلاطین اپنے شخصی اعمال و افعال کے لحاظ سے خواہ کیسے ہی رہے ہوں لیکن اس کو بدلائل قاطعہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ مجموعی طور پر تاریخ کے ہر دور میں یہاں تک کہ مغلوں اور دولتِ عثمانیہ کے آخری تاجداروں میں بھی مسلمان حکومتوں کا دستور العمل قرآن ہی رہا ہے۔

پس مولانا عبیداللہ سندھی کی مذکورہ بالا عبارت دراصل آج کل کے "پرجوش" مسلمانوں کی اس غیر متوازن ذہنیت ہی کے خلاف ایک زبردست احتجاج ہے۔ مولانا کی مراد یہ ہے کہ قرآنی حکومت کا ایک ایسا اعلیٰ تصور قائم کرنا کہ وہ اپنے مصداق کے لحاظ سے صرف خلافت راشدہ میں محدود ہو کر رہ جائے صحیح نہیں۔ مولانا کے نزدیک قرآنی حکمت کا منشا یہ ہرگز نہیں ہے کہ مسلمان خلیفہ میں حضرت عمرؓ کی انتہائی سادگی پائی جائے تو اس کو تو قرآنی حکومت کا ایک نمونہ کہا جائے اور عجمیوں کی شوکت وحشمت کا توڑ کرنے اور اُن پر اپنا رعب قائم کرنے کے لیے امیر معاویہ تزک و احتشام سے رہیں تو ان کے اس فعل کو غیر قرآنی کہا جائے۔ مولانا کے نزدیک حکمت قرآنی کی رو سے

حضرت عمرؓ اور معاویہؓ دونوں کا فعل "حکومت قرآنی" کا نمونہ ہے۔ کیونکہ حضرت عمرؓ جس ماحول میں رہتے تھے اس کا تقاضا یہ ہی تھا کہ اسلام کا خلیفہ ثانی اس طرح کی سادہ زندگی بسر کر کے اسلامی فضائل اخلاق کا ایک اعلیٰ نمونہ پیش کرے۔ اور اس کے برخلاف حضرت امیر معاویہؓ جس ماحول میں تھے اس کا مطالبہ یہ تھا کہ وہ شان و شوکت کے ذریعہ عجمیوں کے دلوں پر اسلامی حکومت کا رعب و داب رکھیں چنانچہ یہی وجہ ہے کہ بعض تاریخوں کے بیان کے مطابق ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے امیر معاویہ سے ان کے رئیسانہ طرز بود و ماند سے متعلق سوال کیا۔ اور امیر معاویہ نے جواب میں وہی بات کہی جو ہم اوپر لکھ چکے ہیں تو حضرت عمرؓ خاموش ہو گئے۔

بات طویل ہوتی جاتی ہے لیکن اتنا کہے بغیر آگے بڑھنے کو جی نہیں چاہتا کہ تمثیلاً آپ سلطان محمود غزنوی اور سلطان اورنگ زیب عالمگیر کے معاملہ پر غور کیجیے۔ ہمارا آج کل کا مسلمان نوجوان جو "حکومت الہیہ" کے تصور کے بادۂ سرجوش سے سرشار ہے وہ ان دونوں بادشاہوں کی زندگی کا ایک نہایت بھیانک اور افسوسناک خاکہ پیش کرتا ہے۔ چنانچہ مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ تاریخ پروفیسر محمد حبیب کی انگریزی کتاب "محمود آف غزنہ" ملاحظہ فرمایئے اس میں آپ دیکھیں گے کہ ایک غیر مسلم مورخ محمود غزنوی کی شان میں جو کچھ کہہ سکتا ہے وہ سب کچھ ہماری قومی درسگاہ کے مورخ نے اپنے زبانِ قلم سے بے تکلف کہہ ڈالا ہے۔ اور دیباچہ میں عذر یہ ہے کہ "اسلام میں اصل چیز قرآن کا دستور ہے۔ اشخاص و افراد نہیں"۔ لیکن اسرار کن فکاں، حجۃ اللہ علی اہل الزماں حضرت شاہ ولی اللہؒ اس نامور شخصیت کو کس نظر سے دیکھتے ہیں؟ اس کا اندازہ ان چند سطروں سے ہوگا جو آپ نے تفہیمات الہیہ جلد اول صفحہ ۲۴۶ پر اس شاہ بت شکن کی نسبت تحریر فرمائی ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ کا جو میلان ذہنی سلطان غزنوی کے متعلق ہے۔ مولانا عبیداللہ سندھی دوسرے سلاطینِ اسلام کو بھی کم و بیش اسی نظر سے دیکھتے ہیں اور ان کا احترام کرتے ہیں۔

مولانا کا مطلب اسی سلسلہ کی ایک اور عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں۔

> قرآن کی تعلیم کا نتیجہ ایک زمانہ میں ایک خاص مظہر میں جلوہ گر ہوا۔ اب ضروری نہیں کہ دوسرے زمانہ میں وہ پھر بعینہٖ اسی صورت میں ظاہر ہوا۔ صحابہ کے زمانہ میں تیر و کمان اور تلوار و ڈھال سے جہاد ہوتا تھا۔ اور مجاہدین اونٹوں اور گھوڑوں پر سوار ہو کر

جہاد کو نکلتے تھے اب قرآنی تعلیم نے اگر کبھی اپنے پیروؤں کو جہاد پر آمادہ کیا تو ضروری ما نہیں کہ پھر تلوار، ڈھال اور اونٹ اور گھوڑوں کی نوبت آئے اسی طرح خلافت راشدہ کے دور میں مساوات اور انصاف کا اصول ایک خاص منہج پر نافذ ہوا۔ اب زندگی بہت کچھ بدل گئی ہیں اور اس کے ساتھ زندگی کی ضرورتیں بھی بدل گئی ہیں۔ اس لیے مساوات اور انصاف کا حلقہ اثر بھی بہت وسیع ہوگا۔ یعنی مقاصد تو وہی رہیں گے۔ لیکن اُن کی عملی شکل حالات و اسباب کی تبدیلی کی وجہ سے پہلی سی نہ ہوگی (ص ۴۷)

مولانا عملی شکل کی جو تبدیلی چاہتے ہیں اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال کرلیا جائے بلکہ جیسا کہ ان کی تمثیل سے صاف ظاہر ہے اس کا منشا یہ ہے کہ فقہا جہاں جہاں گنجائش دیکھیں وہ اصول تشریح وتقنین کی روشنی میں تبدیلی کرلیں۔ مثلاً غلام بنانا عہد فاروقی میں مباح تھا۔ لیکن اب بین الاقوامی حالات کی وجہ سے اگر مسلمانوں کا امام اس کو بند کردے تو یہ جائز ہوگا اور نہ صرف یہ کہ جائز ہوگا بلکہ اسے ایسا کرنا ہی چاہیئے۔ اسی طرح خلافتِ راشدہ میں مسلمانوں کے دوسری قوموں سے سیاسی اور تجارتی تعلقات و روابط اس زمانہ کے حالات و مقتضیات کی بنا پر خاص خاص اصول وآئین پر مبنی تھے۔ لیکن آج چونکہ حالات دوسرے ہیں اس لیے مسلمانوں کو ازسرنو غور کرنا ہوگا کہ وہ دنیا کی دوسری قوموں کے ساتھ اس نوع کے روابط قرآن وسنت کی روشنی میں کس طرح قائم رکھ سکتے ہیں اور اس کے دفعات و شرائط کیا ہوں گے؟ مولانا سندھی کے نزدیک عہد خلفاء راشدین میں جو کچھ ہوا وہ جس طرح قرآنی دستور پر عمل کا ایک نمونہ تھا۔ اسی طرح مسلمان زمانہ کے دگرگوں حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اب جو کچھ کریں گے وہ بھی قرآنی دستور و آئین کا ہی نمونہ ہوگا۔ نہ کہ اس کا غیر۔ مولانا نے یہ خیال ظاہر کرکے کوئی نئی بات نہیں فرمائی بلکہ وہی بات کہی ہے جسے عام طور پر آج کل ہمارے روشن خیال علماء فقہ کی جدید تدوین و ترتیب کے زیرِعنوان اکثر کہتے رہتے ہیں۔

آپ نے دیکھا مولانا کا مقصد کیا ہے؛ کس درجہ حقیقت افروز اور دل لگتی بات کہی ہے اور تاریخ اسلام کی حکومتی ادوار کا کتنا اچھا اور پاکیزہ تصور پیش کیا ہے۔ لیکن جناب ناقد کو ان عبارتوں میں مولانا کی کفر سامانی کا عفریت جاں شکار اپنی بھیانک شکل میں نظر آرہا ہے اور وہ ان کا مفہوم یہ متعین کرتے ہیں کہ مولانا دین حق کی برتری کے قائل ہی نہیں اور ان کے نزدیک قرآنی حکومت کا زمانہ گزر گیا:

بہ بیں تفاوتِ را از کجا است تا بکجا

اقبال نے غالباً اسی قسم کے سخن فہمان عالمِ بالا کی نسبت کہا ہے اور ٹھیک کہا ہے۔

باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری

اے کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری

جناب ناقد کو مولانا سندھی کی اس دعوتِ تجدید و اصلاح میں دین حق کی برتری سے انکار کا سامان نظر آتا ہے۔ لیکن شاید انہیں خبر نہیں ہے کہ ان کے عارف لاہوری اور ہمارے حکیم مشرق ڈاکٹر اقبال مرحوم نے اپنے انگریزی زبان کے چھٹے لیکچر میں ا جس کا عنوان ہے

جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ سندھی عزیب کے انکار سے بھی زیادہ شدت رکھتے ہیں۔ یہ لیکچر انگریزی میں ہے۔ اور اُردو میں اس کا اب تک ترجمہ نہیں ہوا۔

ناقد صاحب سے گزارش ہے کہ اگر اب تک یہ لیکچر آپ کی نظر سے نہیں گزرا ہے تو اب دیکھ لیں اور پھر فرمائیں کہ جب حضرت شیخ الہندؒ کے معنوی لختِ جگر کی نسبت جناب کا وہ فتویٰ ہے تو اب اسلامیانِ ہند کے شاعرِ حکیم کے متعلق کیا حکم ہے ؟

بڑا مزہ ہو جو محشر میں ہم کریں شکوہ

وہ منتوں سے کہیں چپ رہو خدا کے لیے

اس کتاب کے بعض حوالے آگے آئیں گے

ممکن ہے بعض لوگوں کو مولانا سندھی کا یہ فقرا کھرے کہ " یہ نمونہ بعینہ ہر دور میں منتقل نہیں ہو سکتا " یعنی خلافتِ راشدہ ایسی حکومت جو قرآنی دستور کا اعلیٰ نمونہ ہوا اب قائم نہیں ہو سکتی لیکن ان حضرات کو یقین کرنا چاہیئے کہ کوئی حقیقت خواہ کتنی ہی تلخ اور ناگوار ہو۔ بہرحال حقیقت ہے اور اُسے انگیز کرنا ہی چاہیئے۔ اگر یہ واقعہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ ایسے خلفاء اور حضرت سعد بن وقاص، ابوموسیٰ اشعری، مغیرہ بن شعبہ اور خالد بن ولید رضی اللہ عنہم جیسے عمال و ولاۃ اور صحابۂ کرام و تابعین عظام جیسی رعایا جو مشکوٰۃِ نبوت سے براہِ راست یا ایک واسطہ سے مستنیر

ہورہے تھے ایک مرتبہ پیدا ہونے کے بعد پھر پیدا نہیں ہوئے اور نہ اب آئندہ پیدا ہوں گے
ہمیں باور کرنا چاہیئے کہ خلافت راشدہ ایسے طرز کی قرآنی حکومت بھی اب کبھی قائم نہیں ہو سکتی۔
اگر ایسا ممکن ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کیوں فرماتے کہ میرے بعد خلافت تیس سال ہوگی اور
اس کے بعد "ملک عضوض" کا دور دورہ شروع ہو جائے گا۔

خلافتِ راشدہ کے بعد سے اب تک کی پوری تاریخ اسلام گواہ ہے کہ اس مدت میں وقتاً
فوقتاً خلافت راشدہ کے طرز کی حکومتیں قائم کرنے کی کیسی عظیم الشان اور مخلصانہ کوششیں ہوئی ہیں
مگر ان کا انجام کیا ہوا۔ دور کیوں جائیے! پہلی صدی ہجری کے ختم پر ہی حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے
اس سلسلہ میں کیا کچھ نہیں کیا۔ لیکن ارباب خبر جانتے ہیں کہ خود ان کے گھر اور خاندان والوں نے ان کی
مخالفت میں کیا کمی کی۔ اور آخرکار دو سال کی خلافت کے بعد ہی انہیں مسموم ہو کر جامِ شہادت نوش
کرنا پڑا پس جو چیز خیر القرون میں نہ ہو سکی وہ اب دورِ پُرفتن میں کیوں کر ہو سکتی ہے۔

رسوم مذاہب

فاضل ناقد کو مولانا کے متعلق جو مغالطہ خلافتِ راشدہ والی مذکورہ بالا عبارت سے ہوا۔ اسی قسم کا مغالطہ ایک اور عبارت سے ہوا ہے جس سے انہوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مولانا شاید اسلام کا قلادہ بھی موجودہ انسان کی فلاح و بہبود کے لیے ضروری نہیں سمجھتے۔ وہ عبارت یہ ہے۔

میں دین کو اسی بنا پر انسانیت کے لیے ضروری سمجھتا ہوں کہ اس پر چلنے سے ہر فردِ انسان کی انانیت بیدار ہوتی ہے۔ بدقسمتی سے لوگوں نے خاص اپنے خاندان یا صرف اپنے ملک کے خاص اور محدود مذہب کو دینِ حق مان لیا اور جو ظاہری طور طریقوں میں ان سے مختلف ہوا اس کو کافر قرار دیا اور یہ نہ دیکھا کہ دین کا جو مقصودِ حقیقی ہے۔ وہ ان کے ہاتھ آتا بھی ہے یا نہیں"

جناب ناقد اس عبارت کو نقل کر کے لکھتے ہیں۔

"جانے ظاہری طور طریقوں سے مولانا کی مراد کیا ہے؟ کیا نماز پڑھنا، روزے رکھنا، زکوٰۃ کی ادائی، حج ادا کرنا یہ سب طور طریقے ہیں اور جو ان کا قائل نہ ہو وہ رب العالمین کی بارگاہ میں مقبول ہو سکتا ہے؟ اور پھر ہمیں بتایا جائے کہ محدود مذہب سے مراد کیا ہے کیا اسلامی شریعت بھی اسی محدود مذہب کی فہرست میں داخل ہے؟

(معارف ص ۱۷۴)

اصل مسئلہ پر بحث کرنے سے پہلے یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ مولانا جب اسلام کے بارے میں غیر مسلموں سے گفتگو کرتے تھے تو ان کا اس معاملہ میں ایک خاص اصول تھا۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ عصرِ جدید کا ذہن مذہب کو ان پرانے طریقوں سے سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ جن کے ذریعہ پہلے زمانہ میں مذہب کی حقیقت سمجھائی جاتی تھی۔ مثلاً اگر آج یورپ کے سائنس زدہ کسی آدمی کے

سامنے مذہبی اور اخلاقی اقدار کا ذکر کر کے یوم آخرت کا تذکرہ کریں تو اس کا ذہن اس کے قبول کرنے سے انکار کر دے گا۔ اس کے برعکس وہ آج مذہب کو ایک انسانی نظام کی حیثیت سے سمجھنا چاہتا ہے یعنی اگر کوئی مذہب سچا ہے تو وہ انسانوں کی موجودہ زندگی کو بہتر بنانے کے لیے کیا کچھ کر سکتا ہے۔ اس مذہب کا پابند ہو کر ایک قوم کے تعلقات دوسری قوموں کے ساتھ کیسے ہوں گے؟ ان کی معاشی اور اقتصادی حالت کیا ہوگی؟ زندگی کے متعلق ان کا نقطۂ نظر کیا ہوگا؟ اس بنا پر مولانا فرماتے تھے کہ جب تم کسی غیر مسلم سے گفتگو کرو تو بالکل غیر جانبدار ہو کر کرو یعنی اس طرح کہ گویا دو غیر مسلم آپس میں گفتگو کر رہے ہیں۔ اور پھر اسلام کو بحیثیت ایک اعلیٰ ترین فکر و نظام کے پیش کرو تو تم دیکھو گے کہ اس کے دو نتیجے ہوں گے ایک تو یہ کہ وہ ہماری باتوں کو عالی حوصلگی اور وسعتِ قلب کے ساتھ سنے گا۔ اور دوسرا یہ کہ جب اس پر اسلام کی حقیقت بحیثیت ایک اعلیٰ اور مکمل اور بہر جہت تمام نظام کے روشن ہو جائے گی۔ اور اس کو یہ یقین ہو جائے گا کہ اسی نظام سے وابستہ ہو کر دنیا کے لوگ امن و چین اور خوشحالی کی زندگی بسر کر سکتے ہیں تو وہ فوراً اس کو قبول کر لے گا اور اس نظام و فکر کی حقیقی عظمت اس کے دل میں پیدا ہو جائے گی۔ اس کے بعد تمہارے لیے موقع ہے کہ تم اسلام کی دوسری تعلیمات سے اس کو آشنا کر دو۔ یہی وجہ ہے کہ چونکہ مولانا کا اصل مشن اسلام کو حقیقتہً عالمگیر بنانا اور دنیا کی تمام قوموں کو اس کا حلقہ بگوش کرنا ہے اس لیے وہ ہمیشہ اصولی اور بنیادی امور پر گفتگو کرتے ہیں۔ مسائل جزئیہ یا رسوم شرعیہ کا ذکر نہیں کرتے۔ ورنہ جو شخص خود رسوم کا اس قدر پابند ہو کر نماز باجماعت کو ترک نہ کرے، تہجد تک کی نماز بالالتزام ادا کرے، اور اوراد و وظائف کا پابند رہو، روزہ سفر میں بھی قضا نہ ہونے دیتا ہو، حج کئی ایک کیے ہوں، قیام حجاز کے زمانہ میں کثرت طواف میں اس کو لطف و سرور ملتا ہو۔ اس کی نسبت یہ باور کرنا کہ وہ رسوم کو ظاہری طور طریق سمجھ کر غیر اہم قرار دیتا ہے کیونکر قرین صواب ہو سکتا ہے؟

یہاں یہ بھی واضح رہنا چاہیئے کہ بظاہر عبادات اور شعائر دینیہ کے لیے رسوم کا لفظ نامناسب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اصل یہ ہے کہ یہ اصطلاح خود مولانا کی اپنی نہیں ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ اور تفہیمات میں اس لفظ کو اسی معنی میں متعدد موقع پر استعمال کیا ہے؟

اب سنیئے! رسوم کے متعلق مولانا کا کیا خیال ہے۔ اس سلسلہ میں لائق تبصرہ نگار کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ مولانا رسوم کو لازمی اور ضروری قرار نہیں دیتے۔ مولانا فرماتے ہیں۔

"امام ولی اللہ تمام شرائع الہیہ کے اندر رسوم کو مرکزنہ مانتے ہیں قرآن عظیم نے اس کو معروف کے لفظ سے تعبیر کیا ہے (ص ۳۹)

ایک جگہ ان کا ارشاد ہے۔

" زندگی جب اس دنیا میں اسباب وحالات کا جامہ پہنتی ہے تو اسے ممکن اور موجود ہونے کے لیے لامحالہ رسوم اختیار کرنی پڑتی ہیں۔ ان رسوم کے بغیر زندگی زمان ومکان کے دائرہ میں وجود پذیر نہیں ہوسکتی"۔ (ص ۳۸)

لیکن مولانا کا منشار یہ ہے کہ" رسوم کو رسوم ہی سمجھا جائے لباس لباس ہی رہے۔ اسے صاحب لباس نہ مان لیا جائے" (ص ۳۸) اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مذہب کی اصل روح اور رسوم ان دونوں میں فرق کرتے ہیں۔ مذہب کی غرض وغایت مولانا کے لفظوں میں یہ ہے کہ انسان کی انانیت بیدار ہو۔ اس "انانیت" کے لفظ سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیئے۔ مولانا خود اس کی تشریح ایک اور جگہ اس طرح کرتے ہیں۔

جب انسان میں یہ باطنی شعور بیدار ہوجاتا ہے تو وہ اس وقت یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ" انا "کسی اور وجود برتر کا پرتو ہے، یا یہ" انسانی انا "کسی بڑے" انا "کا فیضان ہے، یہ ہے انسان کا شعور خداوند تعالیٰ کے وجود کا سکندر نامہ میں نظامی نے اس حقیقت کو یوں پیش کیا ہے" تو ئی آنکہ تا من منم با منی"

(ص ۱۰۱)

مذہب کی اصطلاح میں مولانا کی اس عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ مذہب کا مقصد انسان کا رشتہ خدا سے جوڑنا اور ایک ماورا ہستی کا تصور اس کے ذہن ودماغ میں پیدا کرنا ہے یلا

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس رشتہ کے حقوق وفرائض کیا ہیں؟ اور اللہ کا تقرب کس طرح حاصل ہوسکتا ہے؟ تو مذہب اس سوال کے جواب میں رسوم کی تعین کرتا ہے۔ جن کو مولانا لازمی اور ضروری قرار دیتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی وہ اس حقیقت پر متنبہ کرنا چاہتے

ہیں کہ رسوم محض ذرائع اور وسائل ہیں اصل مقصود و مطلوب تقرب الی اللہ ہے جو مذہب کی روح اور بنیادی حقیقت ہے ۔ دونوں کی اس حیثیت کو فراموش نہ کرنا چاہیئے ورنہ اگر غلط مبحث کر دیا جائے گا تو نتیجہ گمراہی اور فوتِ مقصد کے سوا کچھ اور نہ ہوگا ۔ چنانچہ ارشاد ہے ۔

" لیکن جب لباس ہی پر زور دیا جائے اور رسوم ہی اصل مذہب کا درجہ حاصل کرلیں اور اکثریت قبلہ کو قبلہ نما سمجھنے سے عاری ہوجائے تو پھر یہ رسوم بُت بن جاتے ہیں " (ص ۳۸)

مولانا نے یہ جو کچھ کہا کوئی عجوبہ اور انوکھی بات نہیں ہے ۔ آج ہر شخص اس کا مشاہدہ کرسکتا ہے کہ ہم میں کتنے ہیں جو نماز پڑھتے ، روزہ رکھتے ہیں اور زکوٰۃ دیتے ہیں اور حج بھی کرآتے ہیں لیکن اس کے باوجود ان کی یہ عبادتیں مذہب کی اصل روح سے خالی ہونے کے باعث ان کے لیے فحشاء اور منکر سے باز رہنے کا سبب ثابت نہیں ہوتیں ۔ ان کے نزدیک اصل دین یہی رسوم ہیں اور انہیں کے بجالانے پر انہوں نے نجاتِ اخروی کا دار و مدار سمجھ رکھا ہے ۔ وہ نماز پڑھتے ہیں اور ساتھ ہی بدکاری اور شراب خوری کا بھی شغل مستمر رکھتے ہیں ۔ زکوٰۃ ہر سال پابندی سے ادا کرتے ہیں ۔ لیکن سودی کاروبار اور حرام تجارت کرتے ہوئے بھی شرم محسوس نہیں کرتے ۔ حج کو جاتے ہیں لیکن حج کے بعد اپنے آپ کو تمام گناہوں سے سبکدوش تصور کر لینے کے باعث ان کو کسی گناہ کبیرہ کے ارتکاب میں ذرا تامل بھی نہیں ہوتا بقرعید پر بجائے ایک کے دس دس قربانیاں کرتے ہیں ۔ لیکن اللہ کے راستہ میں ایک انگلی شہید کرانے کے حوصلہ سے بھی یکسر محروم ہوتے ہیں ۔ عبادات کر کر کے اللہ کی توحید کا زبان سے اقرار کرتے ہیں ۔ لیکن ان کے دلوں میں حرص و طمع ، خود غرضی ، زر پرستی ، جاہ پسندی کے ہزاروں بتکدے آباد ہیں ، غیر اللہ کے احکام و قوانین کی پوجا کرتے ہیں ۔ چند قرصہائے سیم و زر کے لیے امیروں اور رئیسوں کے دروازوں پر جبہ سائی کرتے ہیں ۔ اور ان کو امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنے کے بجائے ان کی شان میں مدحیہ قصائد پڑھتے ہیں اور نہیں جانتے کہ اس طرح وہ اللہ کے حقوق کو کس بیدردی سے پامال کر رہے ہیں ۔ رسمی اور ظاہری طور پر نماز روزہ کی پابندی کرنے کے باوجود نہ ان کا دل مسلمان ہوتا ہے اور نہ ان کی روح مذہب کی اصل حقیقت سے

آشنا ہوتی ہے۔ ان کے اخلاق خراب ہوتے ہیں۔ معاملات میں دیانت اور راست بازی سے ان کا دور کا بھی کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ وہ زبان سے چاہے نہ کہیں مگر ان کا اندرونی جذبہ یہی ہوتا ہے کہ اگر محرمات کے ارتکاب، فواحش و منکرات پر اصرار اور رذائل اخلاق میں انہماک کے ساتھ ساتھ وہ روزہ نماز بھی کرتے رہے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ

رند کے رند رہے ہاتھ سے جنّت نہ گئی

کسی خاص طبقہ اور گروہ کی خصوصیت نہیں۔ آج ہر طبقہ اور ہر گروہ میں اس کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ تاجر عیاش اور شراب خور ہونے کے باوجود زکوٰۃ بھی ادا کر رہا ہے۔ سرکاری افسر نماز روزہ کی پابندی کے ساتھ ساتھ غیر اللہ کو اپنا خدا بھی بنائے ہوئے ہے۔ صوفی وجد و مراقبہ اور ذکر و حال کے ساتھ اعلائے کلمۃ اللہ کے جذبہ سے بالکل محروم ہے۔ مولوی قال اللہ اور قال الرسول کے ورد کے باوجود حقوق العباد اور اسلامی جرأت و بیباکی اور ایک مومن کی پاک نظری سے کوئی سروکار نہیں رکھتا تو کیا یہ سب اللہ اور اس کے رسول کے مجرم نہیں ہیں۔ کیا انہوں نے خدا کو چھوڑ کر رسوم کو پوجنا شروع نہیں کر دیا ہے۔ کیا یہ اصل دین کے مقصد بلند سے بے بہرہ اور محروم و نا آشنا نہیں ہیں۔ دین کا اصل مقصد تھا تزکیۂ نفس اور تصفیۂ باطن۔ پھر اگر یہ نمازیں اور یہ روزے ہی اصل دین ہیں جو محض رسماً ادا کر لیے جائیں تو یہ تزکیہ کیوں نہیں ہوتا۔ دلوں پر کفر و شرک اور اعمال سیئہ کا تو بر تو زنگ کیوں چڑھا ہوا ہے اور یہ ظاہر و باطن کی خلافت کا سزاوار مسلمان کیوں شعلہ ہونے کے باوجود خس و خاشاک کی غلامی پر قناعت کر کے بیٹھ گیا ہے۔ اگر محض رسوم کی پابندی حزب اللہ میں داخل ہونے کے لیے کافی اور وافی ہے تو اللہ کے وعدہ کے مطابق آج اس بدنصیب قوم پر فلاح کے دروازے کیوں نہیں کھلتے اور "انتم الاعلون" کا تاج اس کے سر پر کیوں نہیں رکھا جاتا۔ آخر یہ کیا قہر ہے کہ آج وراثت ارضی کے سچے مستحق کے لیے شہرستان امن و عافیت میں ایک انچ زمین بھی باقی نہیں رہی۔ حکومت ربانی کے علمبردار اور خوار و زار ذلت و نکبت میں یوں وقف آلام و مصائب ہو کر جبیں خیر الامم کے طغرائے امتیاز سے سرفراز اور اس طرح زاغ و زغن ظلم و ستم کے پنجوں میں گرفتار ہوں۔

فاھا ثم آھا ثم آھا

اسے کون باور کرے گا کہ کوئی محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کا غلام ہو اور پھر اس کا حال یہ ہو

بریشم قبا خواجہ از محنتِ او
نصیبِ تنش جامۂ تار تار سے

تو پھر کیا اس کے صاف معنی یہ نہیں ہیں کہ ہم نمازیں پڑھتے ہیں مگر درحقیقت وہ نمازیں نہیں ہیں۔ روزہ رکھتے ہیں مگر دراصل وہ فاقہ ہیں روزہ نہیں اور کیا یہ نمازیں اور یہ نمائشی روزے اس قابل نہیں کہ ان میں روح پیدا کر کے انہیں سچی نمازوں اور حقیقی روزوں کی شکل میں منتقل کیا جائے جن میں مذہب کی اصل روح کارفرما ہو اور جن پر وہ نتائج مرتب ہوں جو ان پر مرتب ہونے چاہئیں پس یہ ہے مولانا کا اصل مطلب اور یہ ہے ان کی حقیقی مراد۔ چنانچہ فرماتے ہیں

بے شک رسوم قابلِ احترام ہیں لیکن اس وقت تک جب تک وہ حقیقت اور حکمت سے بہرہ ور رہتی ہیں۔ لیکن جب رسوم کھوکھلی ہو جائیں اور ان کے اندر صحیح روح باقی نہ رہے تو پھر ان کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے۔" (ص ۳۹)

صوفیائے کرام کے نزدیک جو نماز حضورِ قلب کے ساتھ ادا نہ ہو وہ نماز ہی نہیں ہے تو اگر مولانا نے یہ فرمادیا کہ جو نماز محض رسماً اور نمود و نمائش یا خود فریبی کے جذبہ کو تسکین دینے کے لیے ادا کی جائے وہ درحقیقت نماز نہیں تو فرمائیے کیا قصور کیا!

اس موقع پر اس بات کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ ہم نے خود مولانا کی زبان سے مذہب و رسوم کے فرق پر جو تقریر سنی ہے۔ اوپر کا بیان اسی کی روشنی میں ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ ہمارے خیال میں اس موقع پر سرور صاحب سے بیان میں غلطی ہوئی ہے۔ انہوں نے ترکِ رسوم کے ساتھ وحدتِ انسانیت کا جوڑ لگا کر اصل مسئلہ کو مغالطہ انگیز بنا دیا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں چیزیں بالکل الگ الگ ہیں۔ ہم اپنے یقین کی بنا پر کہتے ہیں کہ مولانا رسوم کے بالکل ترک کے قطعاً قائل نہیں ہیں۔ بلکہ وہ غیر ذہی روح کی جگہ ذی روح اور نمائشی رسوم کی جگہ حقیقی رسوم چاہتے ہیں۔ چنانچہ ان کا یہ فقرہ " ان کا بدلنا اور ان کی تجدید لازمی ہو جاتی ہے" بھی اسی پر دلالت کرتا ہے کیونکہ تجدید میں اصل شے فنا نہیں ہوتی بلکہ متعدد اسباب سے اس کے اصل رُخ پر جو اوہام و

ظنون کا گرد و غبار پڑجاتا ہے۔ اس سے اس کو صاف اور منقح کر دیا جاتا ہے۔

فاضل ناقد پوچھتے ہیں کہ مولانا کی عبارت میں محدود مذہب سے کیا مراد ہے؟ کیا اسلامی شریعت بھی اسی محدود مذہب کی فہرست میں داخل ہے۔" جواباً عرض یہ ہے کہ محدود مذہب سے مولانا کی مراد اسلامی شریعت نہیں ہے اور نہ کبھی ہو سکتی ہے۔ بلکہ وہ فقہی مذاہب مراد ہیں جو اسلامی شریعت کی ہی شرح کا حکم رکھتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں۔

"بدقسمتی سے لوگوں نے اپنے خاندان یا صرف اپنے ملک کے خاص اور محدود مذہب کو دین حق مان لیا اور جو ظاہری طور طریقوں میں ان سے مختلف ہوا اس کو کافر قرار دیا (ص ۱۷۴)

ممکن ہے کسی کو اس پر تعجب ہو۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ کسی ایک امام کی تقلید میں حد درجہ غالی ہوتے ہیں وہ اپنے امام کے مقلدین کے سوا دوسروں کو مسلمان بھی مشکل سے ہی باور کر سکتے ہیں۔ اب تو خیر یہ چیز کم ہو گئی ورنہ گذشتہ زمانہ میں خود ہندوستان میں ہی مقلدوں اور غیر مقلدوں میں جو جنگ برپا رہتی تھی وہ ہر شخص کو معلوم ہے۔ یا ایک زمانہ میں مصر میں حنفیوں اور شافعیوں میں جو" اکھاڑہ بازی" ہوئی ہے۔ اس سے ارباب علم باخبر ہیں۔ آج بھی آپ سرحد کے بعض علاقوں میں جا کر دیکھیئے کہ شامی یا ایک اور کتاب کے علاوہ ناممکن ہے کہ آپ ان کے سامنے فقہ کی کسی اور کتاب کا نام بھی لے سکیں۔ مولانا اس ذہنیت کے برخلاف زبردست احتجاج کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اسلام عالمگیر مذہب ہے وہ کسی ایک فقہی مسلک (یا مذہب) میں محدود نہیں ہے۔ کسی ایک مذہب کی پیروی کی وجہ سے ظاہری طور طریقوں میں بعض لوگوں کو دوسرے لوگوں سے جو امتیاز پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی بناء پر اپنے آپ کو دین حق پر سمجھنا اور دوسرے فقہی مذہب کے پیروؤں کو کافر قرار دینا سراسر گمراہی ہے۔ خود میرے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا ہے کہ مسجد حرام میں ہندوستانیوں نے مالکی مذہب کے لوگوں کو ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھتے دیکھا تو انہوں نے مجھ سے پوچھا کہ یہ کون لوگ ہیں؟ میں نے کہا" مالکی، وہ بولے تو کیا یہ بھی مسلمان ہیں؟" میں نے کہا" شاید آپ لوگوں سے زیادہ پیچھے" اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ کس طرح ایک ملک کے لوگ اپنے ہی محدود مذہب کے ظاہری طور طریقوں کو عین اسلام سمجھتے ہیں۔ مولانا

اسی پر متنبہ کر رہے ہیں ۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں فقہار کے اسباب اختلاف پر بحث کرتے ہوئے آخر میں فقہی مذاہب کے پیروں کے باہمی جدل و نزاع اور تقلید جامد کے مضرات پر جو کچھ ارشاد فرمایا ہے وہ اس سے کم نہیں جو مولانا سندھی نے اس سلسلہ میں کہا ہے ۔ فرماتے ہیں ۔

" ان لوگوں نے دین میں غور و خوض کرنا چھوڑ دیا ہے اور کافروں کی طرح یہ لوگ بھی یہی کہتے ہیں کہ " ہم نے اپنے آباء و اجداد کو اسی طرح کرتے دیکھا ہے ۔ ہم انہیں کے نقش قدم پر چلیں گے ۔ پس خدا سے ہی فریاد ہے ۔ اور اسی پر بھروسہ اور توکل ہے (ج ۱ ص ۱۲۳)

رسوم کے معاملہ میں مولانا سندھی کس درجہ " دقیانوس " اور قدامت پسند تھے اس کا اندازہ اس ایک بات سے ہو سکتا ہے کہ ایک مرتبہ ہمارے فاضل دوست مولانا سید ابوالنظر رضوی کا " برہان " میں ایک مقالہ شائع ہوا تھا جس میں انہوں نے مولانا ابوالکلام آزاد کے ترجمان القرآن کے بعض حصوں پر جن سے رسوم کی عدم اہمیت مترشح ہوتی تھی ، نکتہ چینی کی تھی ۔ مولانا سندھی کی نظر سے جب یہ مقالہ گزرا تو آپ نے فوراً فاضل مقالہ نگار کو ایک خط لکھا اور اس میں اس مقالہ کی تحسین ان الفاظ میں کی :-

کل " برہان " پہنچا ۔ آپ کے مقالہ نے ترجمان القرآن کی غلطی پر متنبہ کر کے میرا بوجھ ہلکا کر دیا ۔ مکہ معظمہ میں جب ہمیں ترجمان القرآن ملا تو ہم نے اسی وقت سے اپنے حلقۂ درس میں اس مسئلہ کی تنقیح اور تنقید شروع کر دی تھی ۔ لیکن پریس میں یہ فرض آپ نے ادا کیا ہے ۔ امام ولی اللہ کے متبعین کا فرض ہے کہ آپ شکریہ ادا کریں فجزاکم اللہ خیراً عن الاسلام و اہلہ "

(گوٹھ پیر جھنڈا ۔ حیدرآباد سندھ ساگر انسٹیٹیوٹ ۔ ۲۰ جولائی ۱۹۴۳ھ سنہ ہندی[1])

غلط مبحث نہ کیجئے ۔ یہاں مقصد یہ نہیں ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد پر جو اعتراض کیا جاتا

---

[1] ۔ مولانا سندھی نے یہ ایک نیا سنہ ایجاد کیا تھا جس کی ابتداء وہ سلطان محمود غزنوی کے ہندوستان پر حملہ سے کرتے تھے ۔

ہے وہ صحیح ہے یا نہیں اور خود مولانا سندھی جس کو ترجمان القرآن کی غلطی بتا رہے ہیں وہ دراصل غلطی تھی بھی یا نہیں ۔ مدعا صرف یہ جتانا ہے کہ مولانا ابو الکلام نے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ رسوم کے معاملہ میں ایک مقام پر جس ابہام سے کام لیا ہے مولانا سندھی کی طبیعت اسے بھی گوارا نہ کر سکی اور وہ اس سے اس درجہ بیزار ہیں کہ اس پر نکتہ چینی کرنے والے کو اسلام اور اہل اسلام کی طرف سے جزائے خیر کا مستحق سمجھتے ہیں اور خود اپنے حلقہ درس میں اس کے خلاف تبلیغ کرتے ہیں ۔ اب خود سوچئے کہ کیا ایسے شخص کی نسبت یہ کہنا صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ اسلامی رسوم کو کوئی اہمیت نہیں دیتا تھا ۔

سچ پوچھئے تو ہمارے نزدیک مولانا سندھی کا سب سے بڑا کمال یہی ہے کہ وہ ایک طرف خیالات و افکار کے اعتبار سے نہایت شدید قسم کے انقلابی ہیں جو تمام موجودہ فاسد نظاموں کو توڑ پھوڑ کر ایک نئی دنیا صالح تہذیب و تمدن کے اساس پر بنانا چاہتے ہیں اور دوسری جانب وہ دینی رسوم و ظواہر کے بھی سختی سے پابند ہیں اور ان میں کسی قسم کے ادنیٰ تساہل کو بھی روا نہیں رکھتے ۔

ذی المعالی فلیعلون من تعالیٰ
ھٰکذا ھٰکذا و الا فلا لا

دینِ اسلام کی عالمگیریت

پھر کیا عجیب بات ہے کہ اسلام کی عالمگیری پر جو مولانا کا ایمان و اعتقاد ہے اور جس کو دُنیا سے منوانا ان کی زندگی کا ایک ایسا اہم مشن تھا جس کے لیے وہ عمر بھر جدوجہد کرتے رہے، ہمارے فاضل ناقد اس کو بھی شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ غالبًا مولانا اسلام کو عالمگیر مذہب تسلیم کرتے ہی نہیں تھے۔ چنانچہ مولانا کی ایک عبارت کو نقل کر کے لکھتے ہیں۔

"گویا اسلام کی حیثیت آپ کے (مولانا سندھی) نزدیک صرف ایک قومی اور ملی مذہب کی رہ گئی وہ ایک عالمگیر دین نہیں رہا"۔ (معارف ص ۱۷۵)

مولانا نے ایک جگہ نہیں متعدد بار اسلام کی عالمگیری کا اقرار و اعتراف کیا ہے۔ چنانچہ صفحہ ۴۳ پر ہے "اسی کے (قرآن کے) ماننے میں تمام انسانوں کا بھلا ہے"، پھر صفحہ ۹۸۔۹۹ اور ۳۷۵ پر بھی اسی عقیدہ کا اعادہ کیا ہے۔ قرآن کو آخری کتاب اور اسلام کو آخری دین بتاتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"قرآن اور اسلام کی حیثیت ایک کسوٹی اور میزان کی ہے کیونکہ وہ آخرترین کتاب اور دین ہے۔ (ص ۱۸۴)

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں۔

"بے شک قرآن قریش کی زبان اور ان کی ذہنیت[1] کے مطابق نازل

---

[1] یہاں ذہنیت کے لفظ سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیئے۔ اس سے مراد قریش کا اندازِ فہم اور اسلوب بیان ہے۔ اور یہ ہر عربی داں جانتا ہے کہ قرآن مجید قریش کے ہی اندازِ فہم اور اُن کے ہی اسالیب بیان کے مطابق نازل ہوا ہے۔ اس کی مفصّل بحث آگے آئے گی۔

ہوا لیکن تھا وہ خدا کا پیغام جو قریش کے واسطہ سے ساری دُنیا کو دیا جا رہا تھا۔" (ص ۱۸۸)

علاوہ بریں مولانا کی وہ طویل عبارت دوسری قسط میں گذر چکی ہے جس میں آپ نے مسلمانوں کو اس پر شدید ملامت کی ہے کہ وہ اسلام کو ایک خاص ملک یا طبقے کی ملکیت بنا کر بیٹھ گئے ہیں اور جدید آلات و وسائل نشر و اشاعت و تبلیغ سے کام لیکر وہ اسلام کے پیغام کو دنیا میں پھیلاتے نہیں ۔

دراصل فاضل ناقد کے اس مغالطہ کا اصل باعث یہی ہے کہ انہوں نے مولانا کی نسبت یہ اعتقاد قائم کر رکھا ہے کہ مولانا وحدتِ ادیان کے بایں معنی قائل تھے کہ دین دین سب برابر ہیں کسی ایک دین کو دوسرے دین پر مزیت و فضیلت حاصل نہیں ہے ۔ اس بنا پر ہر شخص کو اختیار ہے کہ جس دین کو چاہے قبول کرلے ۔

ہم گذشتہ سطور میں بتا چکے ہیں کہ مولانا وحدیتِ ادیان سے ہر گز یہ مراد نہیں لیتے اور اس کو خود مولانا کی عبارتوں سے ثابت کر چکے ہیں ۔ کوئی شبہ نہیں کہ ایک صحیح العقیدہ مسلمان کی طرح مولانا کا بھی عقیدہ یہی ہے کہ اسلام دنیا کا آخری دین برحق ہے اور اب انسانیت کی نجات و عافیت کا واحد راستہ یہی ہے ۔ لیکن دوسری قوموں کو اس حقیقت کا یقین دلانے اور ان کو اس مقصد تک لانے کے لیے مولانا نے جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ ایک خالص منطقی استدلال کا طریقہ ہے ۔

چنانچہ پہلے وہ اس کو باور کراتے ہیں کہ ہر شخص کے لیے ایک مستقل دین کی ضرورت ہے جس سے وہ اعتقاداً اور عملاً دونوں حیثیتوں سے پورے طور پر وابستہ ہو ۔ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں ۔

"وحدتِ ادیان ان معنوں میں کہ چونکہ سب دین ایک ہی ہیں اس لیے کسی ایک دین کا ماننا اور اس کے قانون پر چلنا ضروری چیز نہیں غلط چیز ہے ۔"
(ص ۱۵۰)

پھر اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے ارشاد ہے ۔

"وحدتِ ادیان کو اس طرح ماننا نراج اور انارکزم ہے۔ شریعت طریقت پر مقدم ہے یعنی ایک شخص کے لیے ضروری ہے کہ وہ جس جماعت میں رہے اس کے اجتماعی قانون کو تسلیم کرے یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کے جی میں جو آئے وہ اسی کو اپنا قانون بنائے اور اسی پر چلنے کی کوشش کرے اس سے زندگی میں کوئی نظم پیدا نہیں ہو سکتا اور جماعتی زندگی کا سرے سے شیرازہ ہی بکھر جاتا ہے۔" (ص ۱۵۰)

یہ ہے منطق کے قاعدہ کے مطابق حجت کا مقدمۂ صغریٰ! اب اس کے ساتھ بطور کبریٰ مولانا کی وہ عبارتیں ملائیے جن میں سے کچھ اس مضمون کی دوسری قسطوں میں اور دو تین ابھی گزر چکی ہیں اور جن میں مولانا نے پوری وضاحت و صراحت اور کامل وثوق و اعتماد سے کہا ہے کہ انسانیت کی نجات قرآن کے قانون کے اتباع میں ہی منحصر ہے۔" "اسلام دنیا کا آخری مذہب، قرآن دنیا کی آخری آسمانی کتاب ہے۔" تو اب ان دونوں مقدموں کی ترتیب اس طرح ہوگی:۔

(۱) وحدتِ ادیان کے باوجود ایک مستقل دین کا ماننا ضروری ہے۔

(۲) اسلام ہی دنیا کا سب سے اعلیٰ دین ہے۔

اب اگر کوئی شخص ان دونوں مقدموں کو صحیح تسلیم کرتا ہے یا آپ اس سے ان کی صداقت تسلیم کرا لیتے ہیں تو بتائیے کہ اس کے بعد "حداوسط" کو گرا کر جو نتیجہ نکلے گا وہ اس کے سوا کچھ اور ہو سکتا ہے کہ ہر شخص کا ہر قوم اور ہر ملک کا مستقل دین اسلام اور صرف اسلام ہی ہو سکتا ہے اور کرۂ ارض کے تمام بسنے والوں کو رنگ و نسل کے اختلاف اور قومیتوں کے تفاوت و تباین کے باوصف صرف دین قیم اسلام کا ہی علماً و عملاً حلقہ بگوش ہونا چاہیئے۔ **وھذا ھوالمراد**

اب ذرا مولانا کا وہ بیان بھی سُن لیجئے، جس سے ہمارے لائق دوست مولانا مسعود عالم ندوی نے مولانا سندھی کی نسبت یہ سمجھا ہے کہ "مولانا مرحوم کے نزدیک اسلام کی حیثیت صرف ایک قومی و ملی مذہب کی رہ گئی اور وہ (اسلام) ایک عالمگیر دین نہیں رہا۔ مولانا کا بیان من و عن حسب ذیل ہے

عقیدۂ وحدت الوجود۔ وحدتِ ادیان اور ایک مستقل دین کی جو بالترتیب جدا جدا حیثیتیں ہیں ان کی وضاحت کرتے ہوئے ایک دفعہ مولانا (سندھی) نے فرمایا

کہ ان کی مثال انسانیت، بین الاقوامیت اور قوم کی ہے۔ میں انسانیت عامہ پر عقیدہ رکھتا ہوں اور اسی بنا پر میں بین الاقوامیت پر بہت زور دیتا ہوں لیکن انسانیت اور بین الاقوامیت پر عقیدہ رکھنے سے میرے نزدیک یہ لازم نہیں آتا کہ قوم کے مستقل وجود کو نہ مانا جائے۔ قوم بین الاقوامیت اور انسانیت ایک سلسلہ کی مختلف کڑیاں ہیں۔ بعینہٖ میرا شخصی عقیدہ میرا قومی اور ملی مذہب وحدتِ ادیان اور وحدت الوجود ذہن کے ارتقائی منازل ہیں

مولانا نے اس بیان میں تین چیزوں (وحدت الوجود۔ وحدتِ ادیان اور مستقل دین) کے باہمی رابطہ، نسبتی پر روشنی ڈالی ہے۔ اس لیے پہلے ان میں سے ہر ایک کی اصل حقیقت الگ الگ معلوم کیجیے اور پھر ملاحظہ فرمایئے کہ ان میں کونسا علاقہ، ارتباط ہے۔

وحدت الوجود

ہم اس عالم میں دیکھتے ہیں کہ بہت سی چیزیں اپنی اصل حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ گھوڑا اور انسان دونوں مختلف النوع ہستیاں ہیں۔ لیکن اس کے باوجود جنس یعنی حیوانیت میں ایک ہیں۔ اس جنس کے ساتھ "ناطق" کی فصل لگایئے تو اس سے ایک نوع انسان کی حاصل ہوتی ہے اگر اسی جنس کے ساتھ "صاہل" کی قید لگالیں تو اب ایک دوسری نوع یعنی گھوڑا اس سے پیدا ہوتی ہے۔

پھر ذرا اور آگے بڑھئے تو ہم دیکھتے ہیں کہ جڑی اور بوٹی۔ پھل پھول اور ترکاریاں۔ یہاں تک کہ عالم جمادات کی کوئی چیز مثلاً اینٹ پتھر، لعل وزمرد وزرو گوہر۔ ان سب کو ایک طرف رکھئے اور دوسری طرف انسان زید و عمر، بکر و خالد، ان کو رکھئے اور اب دیکھئے کہ ان سب میں صرف نوع کا اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ جنس کے رتبہ میں بھی یہ باہم متضاد و متناقض ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ان میں بھی ایک مابہ الاشتراک چیز موجود ہے جس کو جنس اعلیٰ کہتے ہیں اور جو جوہر یا وجود کہلاسکتا ہے۔ پھر عرضِ عام اور خاصہ میں جو فرق ہے اس کو بھی نہ بھولنا چاہیئے ایسا بھی ہوتا ہے کہ ذاتیات میں اتفاق کے باوجود بعض چیزیں دوسری چیزوں سے اپنے اوصاف عرضی یا صفاتِ لازمہ کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔

غرض یہ ہے کہ مابہ الاشتراک اور مابہ الاختلاف کا یہ ایک ایسا قدرتی قانون ہے جو کارگاہ ہست و بود کی تمام اشیاء میں جاری وساری ہے دنیا کی کوئی دو چیزیں ایسی لےلیجئے جو اپنی ماہیت وکنہہ کے اعتبار سے زیادہ سے زیادہ مختلف ہوں۔ آپ دیکھیں گے کہ ان میں کوئی چیز مابہ اشتراک ضرور ہوگی، یہاں تک کہ اگر جسمیت بھی نہیں ہوگی تو کم ازکم وجود کے مرتبہ میں وہ بے شبہ مشترک ہوں گی۔ اشتراک کا یہی وہ اعلیٰ اور انتہائی ترقی یافتہ تصور ہے جس کی وجہ سے

غالب نے کہا ہے -

دلِ ہر قطرہ ہے سازِ انا البحر
ہم اس کے ہیں ہمارا پوچھنا کیا

اور ایک غالب کیا فارسی اور اُردو کے تمام صوفی شاعر اسی حقیقت کو بیان کرتے آئے ہیں لیکن میرے خیال میں غالب نے قطرہ اور سمندر کی مثال دے کر جس طرح وحدت الوجود کے مسئلہ کو سمجھایا ہے وہ زیادہ اقرب الی الفہم ہے -

صوفیاء اسلام میں حضرت شیخ اکبر محی الدین بن عربی[2] بعض علماء کے نزدیک وحدت الوجود کے عقیدہ کی وجہ سے موردِ الزام ہیں۔ لیکن اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ شرح شیخ اکبر کے بعض شارحین نے حضرت شیخ کے عقیدہ کی تشریح اس انداز سے کی ہے کہ اس سے وحدت الوجود عینی کا مضمون پیدا ہوتا ہے، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ کی تصریح کے مطابق حضرت شیخ وحدت الوجود ظلی کے قائل تھے اور یہ ایک ایسی حقیقت ثابتہ ہے جس کو ہر سمجھدار انسان تسلیم کرے گا اور اس کے ماننے سے نہ کفر لازم آتا ہے اور نہ حق و باطل کا امتیاز فنا ہوتا ہے۔

مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہٗ نے اس حقیقت کو ایک نہایت دل پسند مثال سے اس طرح سمجھایا ہے کہ آپ ایک شمع لیجیے اور اس کے چاروں طرف مختلف رنگوں کے شیشے لگا دیجئے آپ دیکھیں گے کہ ہر شیشے سے اس کے رنگ کے مطابق ہی روشنی منعکس ہو رہی ہوگی لیکن کیا یہ روشنی خود شیشہ کی ہے ؟ ہر گز نہیں۔ بلکہ دراصل وہی ایک شمع کی روشنی ہے جو مختلف رنگ کے شیشوں سے منعکس ہو ہو کر باہر نمودار ہو رہی ہے۔ اگر ان شیشوں میں سے کسی ایک رنگ کا شیشہ وہاں سے ہٹا لیا جائے تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس رنگ کی روشنی بھی فنا ہو جاتی ہے۔ لیکن جب تک شمع جل رہی ہے اس وقت تک مطلق روشنی فنا نہیں ہو سکتی وہ بہر حال قائم رہے گی۔

پس یہی حال وجود کا ہے، وجود واجب کا آفتاب حقیقت ازل سے ضوفشاں ہے۔ اور ابد تک رہے گا۔ اس میں نہ تغیر پیدا ہو سکتا ہے اور نہ زوال، وہ ہر صفت وخاصہ حدوث سے منزہ ہے۔ اس کے علاوہ عالم موجودات میں جو کچھ نظر آتا ہے وہ اس وجود کا عین نہیں بلکہ اسی کا پرتو۔ اسی کا ظلی نقش۔ اور اسی کا ایک جلوۂ گریزاں ہے اور یہ سب مختلف جلوے

محض اس وجہ سے ہیں کہ اصل آفتاب حجاب غیب میں ہے ورنہ جس طرح شمع شیشوں کے حجاب سے باہر آجائے تو تمام رنگین روشنیاں یک قلم فنا ہو جائیں۔ اسی طرح اگر اس آفتاب وجود حقیقی کی ایک اصل شعاع بھی پردۂ غیب سے باہر آجائے تو اس کا انجام وہی ہوگا جو ربّ ارنی کے داعی کا طور پر اور خود طور کا ہوا۔ آسمان کی نیلگوں چھت پر تمام رات چاند اور ستارے جگمگاتے رہتے اور اپنی روشنی کے تاروں پہ رباب ہستی کے گیت گاتے رہتے ہیں لیکن جونہی مشرق کے تخت زریں پہ خورشید خاور کے جلوہ افروز ہونے کا غلغلہ بلند ہوتا ہے اور صبح صادق کا نقیب اس کا اعلان کرتا ہے تو پھر یہ تمام ستارے اور سیارے روپوش ہو جاتے ہیں اور کہیں نظر بھی نہیں آتے۔ حالانکہ ان سب کی چمک دمک اور روشنی و تابش جو کچھ بھی تھی وہ اسی آفتاب کی عطا بخشیوں اور کرم پاشیوں کا نتیجہ تھی۔ سمندر کی سطح پر بلبلے اٹھ اٹھ کر رقص کرتے رہتے ہیں اور اس طرح دیکھنے والوں کو اپنی انفرادیت کے وہم میں مبتلا کر لیتے ہیں۔ لیکن جب اسی سمندر کی موجیں ابھرتی اور اٹھلاتی ہوئی آتی ہیں تو یہ سب بلبلے اپنی انفرادیت کا جامۂ مستعار اتار کر موجوں کی آغوش روانی و بیقراری میں آسودۂ سکون ہو جاتے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ رح نے "تفہیمات" اور "الخیر الکثیر" میں اور حضرت شاہ اسمٰعیل شہید رح نے "عبقات" میں اس مسئلہ کو مختلف مقامات پر اس عجیب و غریب انداز سے سمجھایا ہے کہ پڑھ کر سرور حاصل ہوتا ہے اور طبیعت پر ایک وجد کی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ میں نے اپنی بساط کے مطابق اسی کو اپنے لفظوں میں حتی الوسع آسان تر پیرایہ بیان میں ادا کرنے کی کوشش کی ہے۔

بہرحال مقصد یہ ہے کہ بعض لوگ جو وحدت الوجود کے عقیدہ کو اسلام کے خلاف یا اس کے لیے مضر سمجھتے ہیں وہ بے شبہ غلطی پر ہیں۔ امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی رح شیخ اکبر رح کے اس عقیدہ کے سخت مخالف تھے۔ لیکن شاہ ولی اللہ صاحب رح نے دونوں میں صلح صفائی کرا دی ہے چنانچہ مولانا سندھی فرماتے ہیں۔

"شاہ صاحب ابن عربی رح کے عقیدہ وحدت الوجود کو صحیح مانتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی وہ امام ربانی رح کے فکر کو بھی ٹھیک سمجھتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ دونوں بزرگوں میں اصولاً کوئی فرق نہ تھا۔ امام ربانی نے جس خیال کو وحدت الشہود سے تعبیر کیا ہے وہ ابن

عربی کے وحدت الوجود میں خود موجود ہے"۔ (ص ۳۲۱)

وحدت الوجود کی اس تعبیر کے بعد جس کی رُو سے وہ وحدت الشہود کے ساتھ جمع ہو جائے کائنات اور خالقِ کائنات کے مترادف کا خیال کبھی پیدا نہیں ہو سکتا جو تمام فسادوں کی جڑ ہے اور جس سے دین کی بنیاد بے شبہ منہدم ہو جاتی ہے بلکہ اب اس صورت میں جب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ "من انا" میں کون ہوں؟ تو اندر سے جواب ملتا ہے "عبدہٗ" میں اس کا بندہ ہوں جو میرے وجود کا سرچشمہ ہے۔ اس جواب کے بعد وہ اپنے اور اس سرچشمۂ وجود کے تعلق پر غور کرتا ہے اور اس تعلق کے فرائض و واجبات کو معلوم کرنے کے لیے اسے ایک دین کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس طرح وحدت الوجود کا تصور اس کو دین سے ہٹاتا نہیں بلکہ دین کی ضرورت کو اور اس کے ذہن و دماغ میں مستحکم کر دیتا ہے اور وہ ایک دین قبول کر لیتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ وحدت الوجود کے عقیدہ کا کوئی تعلق نہیں ہے اور خصوصاً ایسے مذہب سے ہرگز نہیں ہو سکتا جو دنیا کو مابعد الطبیعاتی حقائق بتانے نہیں آیا۔ بلکہ انسانی زندگی کو عملی طور پر ہموار و پرعافیت بنانے اور اس کے اصول و ضوابط کی تلقین کرنے آیا تھا۔ تاہم اس عقیدہ کا تعلق منطق اور فلسفہ سے اتنا نہیں ہے جتنا کہ انسان کے خود اپنے باطنی شعور و وجدان سے ہے۔

ومن العجائب ان افوہ بذکرھا
ولقد اغاربان یمرّ بخاطری

اور خود قرآن میں مجھ کو اس کی طرف اشارے ملتے ہیں۔ چنانچہ قرآن نے متعدد مواقع پر موت کو رجوع الی الرب سے تعبیر کیا ہے۔ لفظ رجوع اور رب ان دونوں میں اسی حقیقت کا سراغ ملتا ہے۔

بحث بڑی دلچسپ اور پر لطف ہے اور اس پر خوب سیر حاصل گفتگو کی جا سکتی ہے مگر یہاں اس کا موقع نہیں ہے۔ مدعا صرف یہ ہے کہ وحدت الوجود وجدانی طور پر ایک حقیقتِ ثابتہ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود اشیاء عالم میں تعینات و تشخصات کا فرق و امتیاز ہے اور اس فرق کے مطابق ہی ان کے لیے جنسی نوعی اور صنفی احکام جدا جدا ہیں۔ دنیا کی مختلف قومیں رنگ و نسل اور ملکی آب و ہوا کے اختلاف کے باعث طبعی خصائل میں مختلف ہیں۔ لیکن چونکہ

انسانیت یں ایک ہیں اس بناپر انسان ہونے کی حیثیت سے جو ایک قانون ایک قوم کے لیے فائدہ مند ہوگا وہ دوسرے کے لیے بھی ضرور ہوگا بس یہاں سے وحدتِ ادیان کا تخیل پیدا ہوتا ہے۔
لیکن یہ ظاہر ہے کہ قانون کا یہ اشتراک صرف اصول وکلیات کی حد تک ہوسکتا ہے۔ جزئی اور فروعی تفصیلات میں لامحالہ اختلاف ہوگا۔ مثلاً کھانا پینا اور بدن ڈھانکنا۔ تمام انسانوں کے لیے من حیث الانسان یکساں ضروری ہے۔ لیکن ملکی آب وہوا کے لحاظ سے کوئی قوم چاول زیادہ کھاتی ہے اور کوئی گیہوں زیادہ۔ کسی قوم کے لیے گوشت لابدی ہے اور کسی کے لیے پھل اور ترکاریاں۔ اسی طرح کوئی قوم کسی خاص تراش وخراش کے کپڑے پہنتی ہے اور کوئی اور دوسری قسم کی وضع قطع اختیار کرتی ہے۔ اصولِ معیشت میں سب متفق ہیں لیکن فروع میں اختلاف ہے۔ اس اختلاف کی وجہ سے ہر قوم کو اس بات کی ضرورت ہے کہ اس کا ایک مجموعۂ دستور حیات یا زندگی کا ایک لائحۂ عمل جدا ہو۔ پس یہ وہ چیز ہے جس کے باعث مستقل دین کی ہر قوم کو ضرورت ہے۔

اب وحدت الوجود کا عقیدہ۔ وحدتِ ادیان اور مستقل دین۔ ان تینوں کو سامنے رکھئے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ تینوں بیک وقت جمع ہوسکتے ہیں۔ مابہ الاشتراک کے باعث وحدت الوجود اور وحدتِ ادیان کا تحقق ہوگا اور مابہ الاختلاف کے باعث ایک الگ مستقل دین کا۔

جناب ناقد اس سے یہ سمجھتے ہیں کہ اس طرح ہر قوم کا مستقل دین الگ ہوگیا اور اسلام عالمگیر دین نہیں رہا۔ میں کہتا ہوں ہاں بیشک اگر مولانا سندھی صرف اتنی بات کہہ کر چپ ہوجاتے تو بے شبہ مولانا کی مندرجہ بالا عبارت سے یہ مضمون پیدا ہوسکتا تھا لیکن جب وہ بار بار اس حقیقت کا یقین دلا چکے ہیں کہ اسلام ہی تمام انسانوں کے لیے نجات وعافیت کا واحد راستہ ہے تو اب مولانا کی مذکورہ عبارت سے ہرگز یہ شبہ پیدا نہیں ہوسکتا اور نہ اس سے یہ نتیجہ کسی طرح اخذ کیا جاسکتا ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ مولانا نے ہر قوم کے لیے ایک مستقل دین کی ضرورت کا جو تذکرہ کیا ہے وہ صرف محبت اور دلیل کے لیے مقدمہ صغراہی کا حکم رکھتا ہے۔
پہلے مولانا ہر قوم سے یہ منوانا چاہتے ہیں کہ وہ اپنے لیے کسی ایک خاص دین کو منتخب کرلیں،

اس پہ چلیں۔ اناں کہ ہم یا عملی مزاج کو ترک کر دیں۔ جب یہ قومیں اپنے اپنے لیے دین کی ضرورت کو تسلیم کر لیتی ہیں تو اب مولانا ان کو دعوت دیتے ہیں کہ وہ اسلام کو اختیار کریں کیونکہ اسلام ہی صرف ایک ایسا مذہب ہے جو تمام قوموں کے لیے ایک مستقل دین بن سکتا ہے اور دنیا کی تمام قومیں اپنے طبعی افتادِ مزاج کے اختلاف کے باوجود اس کو اپنا سکتی ہیں۔ اس میں اتنی لچک ہے کہ ہر شخص اپنی ملکی آب و ہوا کے زیر اثر ہونے کے باوصف اس پر عمل کر سکتا ہے جس طرح عرب کا ایک جُبّہ پوش و دستار بر سر مسلمان مسلمان ہے۔ اسی طرح یورپ کا ایک کوٹ پتلون پہننے والا بھی مسلمان ہو سکتا ہے جس طرح چٹائی یا فرش پر کھانا کھانا اسلام پر رخنہ نہیں ڈالتا اسی طرح میز کرسی پر بیٹھکر کھانا کھانا بھی ناجائز نہیں ہے۔ گوشت کھانا جس طرح مباح اور جائز ہے۔ اسی طرح گوشت نہ کھانا کوئی معصیت اور گناہ نہیں ہے گھوڑوں اور اونٹوں کی سواری کی طرح موٹروں میں سوار ہونا۔ ریلوں اور ہوائی جہازوں میں سفر کرنا بھی جائز اور درست ہے۔

پس جب اسلام ہر قوم کو اس بات کا حق دیتا ہے کہ وہ اس کے بتائے ہوئے اصولِ معاشرت کے ماتحت اپنی قومی اور ملکی و جغرافیائی ضرورتوں کے مطابق کھانے پینے اور رہن سہن کے جزئی طریقوں کی ایک خاص شکل و صورت متعین کر سکتے ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ اس دین کو اختیار نہ کیا جائے۔ علی الخصوص جبکہ تمام ادیان کی صداقتیں اور سچائیاں اس کے اندر سما گئی ہیں وہ سب کچھ ہے اور کوئی اس جیسا نہیں۔ جس بام و در پر سورج کی روشنی سے فیض حاصل کیا جا سکتا ہو وہاں چراغ جلا کر روشنی کرنے کی کوشش کرنا پرلے درجہ کی حماقت اور بیوقوفی نہیں تو کیا ہے؟ آپ نے دیکھا عصرِ حاضر کے ذہن کو پہلے مذہب کی ضرورت جتانا اور پھر اس کے سامنے اسلام کی صداقت پر زور دینا مولانا کا کس قدر عمدہ اور پسندیدہ و حکیمانہ طرزِ تبلیغ ہے۔

اسلام اور قومی رجحانات

ہمارے محترم دوست کو "قومیت" کے لفظ سے، خدا جانے اس میں کیا بس بھرا ہوا ہے ۔ بڑی چڑ ہے ۔ وہ بار بار مولانا کو قومیت اور وطنیت کا طعنہ دیتے ہیں ۔ اس جوش میں انہیں اس کی بھی خبر نہیں رہی کہ وہ کیا لکھ رہے ہیں اور اصل اسلام کس چیز کا داعی ہے ۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں ۔

"اسی قومیت اور وطن پرستی کے نشہ میں مولانا عربوں اور عربی زبان اور عربی قرآن کے بارہ میں ایسی باتیں کہہ گئے ہیں جو ہمارے نزدیک اسلام کی روح کے سراسر خلاف ہیں ۔ ملاحظہ ہو " بے شک قرآن کا پیغام سب قوموں کے لیے تھا لیکن آپ کی بعثت کا پہلا مقصد یہ تھا کہ قریش کی اصلاح و تہذیب . . . . چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حیثیتیں ہیں ایک قومی اور دوسری عمومی اور بین الاقوامی ہو۔"

(ص ۱۹۱)

آگے چل کر مولانا کی ایک اور عبارت نقل کرتے ہیں جو درج ذیل ہے ۔

" اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا وہ قوموں کے مستقل وجود کو تسلیم کرتا ہے اس میں صالح اور غیر صالح قومیت کا امتیاز کرتا ہے وہ قومیت جو بین الاقوامیت کے منافی ہو وہ اس کے نزدیک بیشک مذموم ہے لیکن یہ کہ قوم کا وجود ہی سرے سے نہ رہے ، مولانا کے خیال میں ناممکن ہے ۔"

(ص ۱۹۶)

اسلام کی دعوت لا قومیت کی دعوت نہیں تھی بلکہ اس نے قریش کی قومیت کو ایسی شکل دے دی کہ وہ بین الاقوامیت کے مرکز بن گئے ۔

" مولانا عبید اللہ سندھی " نامی کتاب سے اوپر کی دو عبارتیں نقل کرنے کے بعد جناب ناقد فرماتے

ہیں۔ "ایک مسلم کی حیثیت سے ہمیں مولانا کے اس فکر کو قبول کرنے سے انکار ہے اسلام قومیتوں کی نقطۂ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں۔ اسلام قومیت کی تعمیر نہیں کرتا وہ حزب کی تشکیل کرتا ہے" (معارف ص ۱۷۵-۱۷۶)

جناب ناقد کی جو عبارتیں ابھی گزر چکی ہیں ان سب کو پیش نظر رکھنے سے چند مسائل زیر بحث آجاتے ہیں۔

(۱) کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی دو قسمیں تھیں ایک عامہ اور دوسری خاصہ۔

(۲) عربوں کو کیا دوسری قوموں پر فضیلت ہے اور کیا قرآن مجید کی تلاوت اس کو سمجھے بغیر کرنا ثواب ہے۔

(۳) کیا اسلام قومیتوں کا بالکل منکر ہے؟

اب آیئے ان میں سے ہر ایک مسئلہ پر بالترتیب گفتگو کریں۔

جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے ہمیں اس سلسلہ میں کچھ زیادہ عرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ "مولانا عبید اللہ سندھی" نامی کتاب میں مولانا کا جو دعویٰ نقل کیا گیا ہے تو ساتھ ساتھ اس کی دلیل بھی حضرت شاہ ولی اللہ کی کتاب "تفہیمات" سے نقل کر دی گئی ہے۔ ہم اس موقع پر خود شاہ صاحبؒ کی اصل عربی عبارت بقید صفحہ نقل کرتے ہیں۔

واعلم النبی صلی اللہ علیہ وسلم	اور جانو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
اجتمعت فیہ خصلتان احداھا	میں دو صفتیں جمع ہو گئیں تھیں۔ ایک
النبوۃ والثانیۃ سعادۃ قریش	نبوت اور دوسرے آپ کے ذریعہ
بسببہ فالنبوۃ عمت کل	قریش کا عزت و برتری حاصل کرنا۔
الاصناف والاحمر والاسود	نبوت تو تمام اقوام و انواع کے لیے
مستویان فیما یرجع الی الفیض	تھی اور کالے گورے اس فیض کے
الذی ھو من باب النبوۃ	حاصل کرنے میں برابر تھے جو نبوت
.. واما سعادۃ قریش	کے دروازہ سے پہنچ رہا تھا۔ اب رہی

فبسببها کانت خلافتھم الی زمان طویل [1]	قریش کی سعادت تو اس کی وجہ سے ان کی خلافت ایک طویل زمانہ تک رہی۔

حضرت شاہ صاحب ؒ دہلوی اسی پر بس نہیں کہتے بلکہ اسی سلسلہ میں آگے چل کر فرماتے ہیں۔

وللنبی صلی اللہ علیہ وسلم تارات فتارۃ یتکلم من جھۃ نبوتہ وتارۃ یتکلم من جھۃ کونہ منشا لسعادۃ قریش [2]	اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مختلف اوقات ہیں۔ پس کبھی آپ اپنی نبوت (عامہ) کی حیثیت سے کلام فرماتے ہیں۔ اور کبھی آپ قریش کے لیے منشار سعادت ہونے کی حیثیت سے کلام کرتے ہیں۔

شاہ صاحب ؒ کی مراد جیسا کہ ہر شخص بآسانی سمجھ سکتا ہے یہ ہے کہ بے شبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبین تھے تمام قوموں اور ملکوں کی طرف مبعوث ہوتے تھے لیکن آپ کی بعثت اولیٰ خود آپ کی قوم قریش کی طرف تھی۔ آپ نے اس قوم کو سنوارا۔ اس کے فطری قویٰ کو بیدار کیا۔ اس میں جو اچھی عادتیں تھیں ان کو چمکایا اور جلا دی اور جو خصائل ذمیمہ اور رسوم قبیحہ تھے ان سے ان کو باز رکھا۔ چونکہ آپ کے اولین بعثت عرب کی ہی طرف تھی۔ اس لیے آپ خود عرب کے بہترین خاندان میں پیدا ہوئے۔ آپ پر عربی زبان میں قرآن نازل ہوا۔ اور عربوں کے ہی انداز فہم اور مزاج و کلام کے مطابق۔ پھر جب یہ قوم "خیر امتہ اور" امتہ وسطاً کا مصداق ہوگئی تو اب آپ نے اس قوم کو دنیا کے لیے بطور نمونہ کے پیش کیا۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ کا اسوۂ عمل تمام دنیا کے لیے دستور العمل ہے۔ اور صحابہ سب کے سب بمثل ستاروں کے ہیں، ان کی

---

[1] تفہیمات الہیہ ج ۱ ص ۲۰۳۔

[2] تفہیمات الہیہ ج ۱ ص ۲۰۳۔

شان میں کوئی بے ادبی کا لفظ کہنا معصیت اور گناہ ٹھہرا۔

چونکہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام ایک عالمگیر پیغام تھا اور صحابہ رض اس کے عملی نمونہ تھے۔ اس بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی ایک صحابی کی تخصیص نہیں کی۔ بلکہ فرمایا، بایھم اقتدیتم اھتدیتم، یعنی جس کسی کی تم اقتدا کروگے ہدایت پاؤگے۔

غور کیجیے اس تعمیم میں نکتہ یہی ہے کہ اگر کوئی قوم کسی ایک خاص صحابی کی زندگی کو اسوہ نہیں بنا سکتی تو وہ کسی دوسرے صحابی کی زندگی کو اسوہ بنا لے۔ صحابہ میں مختلف مزاج اور طبیعت کے بزرگ تھے اور بحیثیت مجموعی ان کی زندگیوں میں ایسی گوناگونی ہے کہ ہر قوم کو اپنی طبعی ضرورتوں کے لیے ان میں روشنی مل سکتی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے بعثت کی یہ دو قسمیں حجۃ اللہ البالغہ میں بھی بیان کی ہیں۔ چنانچہ ہم ذیل میں جو عبارت درج کرتے ہیں اس سے شاہ صاحب کا مطلب اور واضح ہو جاتا ہے بعثت کی ایک قسم بتانے کے بعد فرماتے ہیں۔

واعظم الانبياء شاناً من له	اور تمام انبیاء میں سب سے عظیم الشان
نوع اخر من البعثه ايضاً و	وہ نبی ہوتا ہے جس کو ایک اور بعثت
ذالك ان يكون مراد الله	بھی حاصل ہوتی ہے اس کا سبب یہ
تعالىٰ فيه ان يكون سببا	ہے کہ یہ نبی لوگوں کے ظلمت سے نور
لخروج الناس من الظلمات	کی طرف نکل آنے کا باعث ہوتا ہے
الى النور وان يكون قومه اخرجت	اور اس کی قوم لوگوں کے لیے پیش کی
للناس فيكون بعثه يتناول بعثا	جاتی ہے اس بنا پر اس کی بعثت بعثت
اخر والى الاول وقعت الاشارة	کی ایک اور قسم پر مشتمل ہوتی ہے۔ چنانچہ
فى قوله تعالىٰ هو الذى بعث فى	پہلی بعثت کی طرف قرآن مجید کی آیت
الاميين رسولاً منهم الآية	ھوالذی بعث فی الامیین الآیہ میں
والى الثانى قوله تعالىٰ كنتم خير	اشارہ کیا گیا ہے اور دوسری بعثت
امة اخرجت للناس و قوله صلى	کی طرف کنتم خیر امۃ میں اشارہ

اللہ علیہ وسلم فانما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین [1] ہے۔ علاوہ بریں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تم لوگ آسانی کرنے والے بنا کر مبعوث کیے گئے ہو نہ کہ دشواری اور سختی کرنیوالے۔

اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ مفسرین میں اس میں اختلاف ہے کہ 'کنتم خیر امۃ' میں خطاب عام اور تمام مسلمانوں کے لیے ہے یا خاص ان لوگوں کو ہے جو براہ راست مشکوٰۃ نبوت سے سرفراز ہورہے تھے۔ حبر امت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے دونوں قول مروی ہیں۔ حضرت عکرمہ سے جو روایت ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خطاب عام مسلمانوں کو تو کیا، تمام صحابہ کو بھی نہیں ہے بلکہ صرف چند مخصوص صحابہ کو ہے [2]

بہرحال جو لوگ خطاب کو عام مانتے ہیں وہ بھی اسے تسلیم کرتے ہیں کہ اولاً و بدایۃً تو یہ خطاب خاص صحابہ کرام کے لیے ہی ہے۔ نہایتہً عام مسلمانوں کو بھی ہے۔ لیکن اوپر حضرت شاہ صاحب کی جو عبارت گزری ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب تخصیص کے حق میں ہیں اور وہ اس کا مخاطب صحابہ کرام ہی کو مانتے ہیں۔ اور غور کیجئے تو یہی صحیح معلوم ہوتا ہے کیونکہ کنتم جمع حاضر کا صیغہ ہے اس بنا پر اس آیت کے نزول کے وقت جو لوگ مسلمان تھے وہی اس کے مخاطب ہو سکتے ہیں۔ پھر "خیر امتہ" ہونے کا جو سبب بتایا گیا ہے وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے اور وہ بھی بصیغہ حاضر اس بنا پر "خیر امتہ" وہی قوم ہوگی جو اس فرض کو ادا کرے کسی ملک کے لوگ اگر مسلمان ہیں، لیکن اس فرض کو ادا نہیں کر رہے ہیں تو بے شبہ وہ خیر امت کے شرف کے مستحق نہیں ہیں اور اسلامی تاریخ کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ عہد صحابہ کے بعد امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فرض مسلمانوں نے اجتماعی اور قومی حیثیت سے غالباً کبھی ادا نہیں کیا۔ پھر حضرت شاہ صاحب نے آخر میں جو حدیث نقل کی ہے اس سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۶۷۔

[2] روح المعانی ج ۴ ص ۲۵۔

ذرا سوچیے ارشاد نبوی ؐ ہے " بعثتم " تو کیا یہ مبعوثیت عہد اموی و عباسی کے ، یا آج کے مسلمانوں کی صفت ہو سکتی ہے ؛ ہرگز نہیں صرف اسی گروہ کی صفت ہو سکتی ہے جو اپنے عقیدہ اور عمل کے لحاظ سے دوسروں کے لیے ایک حقیقی شمع ہدایت کا کام کرے اور بے شبہ یہ وصف مجموعی اعتبار سے صحابہ کرام ہی کا تھا۔

حضرت شاہ صاحب بعثت کے ہی سلسلہ میں آگے چل کر فرماتے ہیں۔

ونبینا صلی اللہ علیہ وسلم	اور ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سمجھانے
استوعب جمیع فنون	والوں کے تمام فنون کا احاطہ کئے ہوئے
المفہمین واستوجب	ہیں اور بعثتوں کی دونوں اتم قسموں
اتم البعثتین [1]	پر حاوی ہیں۔

کوئی شبہ نہیں کہ حضرت شاہ صاحب نے نہایت عمیق اور بڑی حکیمانہ و دل پذیر بات کہی ہے آپ نے اور متعدد مواقع پر بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ لیکن ہم بخوفِ طوالت اسی پر بحث کرتے ہیں۔

مولانا سندھی نے حضرت شاہ صاحب ؒ کے اتباع میں بعثت کی جو دو قسمیں بیان کی ہیں تو انہوں نے کسی نئی بدعت کا ارتکاب نہیں کیا۔ مولانا شبلی ؒ نے الکلام میں (از صفحہ ۱۰۵ تا صفحہ ۱۱۱) اسی بات کو نہایت بسط و تفصیل سے حضرت شاہ دہلوی کے علاوہ امام رازی اور ابن رشد کے بیانات کی روشنی میں لکھا ہے۔ اسی سلسلہ میں انہوں نے حجۃ اللہ البالغہ کی ایک طویل عبارت نقل کی ہے۔ پوری عبارت کا نقل کرنا طوالت کا باعث ہوگا۔ اس لیے ہم ذیل میں صرف مولانا شبلی ؒ کے لفظوں میں اس کا ترجمہ نقل کرتے ہیں وھوھذا۔

" یہ امام جو تمام قوموں کو ایک مذہب پر لانا چاہتا ہے اس کو اور چند اصول کی جو اصلِ مذکورہ بالا کے علاوہ ہیں حاجت پڑتی ہے۔ اُن میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ایک قوم کو راہ راست پر بُلاتا ہے۔ اس کی اصلاح کرتا ہے۔ اس کو پاک

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۶۷۔

بنا دیتا ہے۔ پھر اس کو اپنا دست و بازو قرار دیتا ہے۔ یہ اس لیے کہ یہ تو ہو نہیں ہو سکتا کہ یہ امام دنیا کی تمام قوموں کی اصلاح میں جان کھپائے۔ اس لیے ضروری ہوا کہ اس کی شریعت کی اصلی بنیاد تو وہ ہو جو تمام عرب و عجم کا فطری مذہب ہو۔ اس کے ساتھ خاص اس کی قوم کے عادات اور مسلمات کے اصول بھی لیے جائیں۔ اور ان کے حالات کا لحاظ بہ نسبت اور قوموں کے زیادہ تر کیا جائے۔ پھر تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی کی تکلیف دی جائے کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہر قوم یا ہر پیشوائے قوم کو اجازت دیدی جائے کہ وہ اپنی شریعت آپ بنالیں۔ ورنہ تشریح محض بیفائدہ ہو گی۔ اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ ہر قوم کی عادات اور خصوصیات کا تجسس کیا جائے اور ہر ایک کے لیے الگ الگ شریعت بنائی جائے۔ اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں کہ شعار، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کی عادات کا لحاظ رکھا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے[1] (حجۃ اللہ البالغہ ۱۲۳)

حضرت شاہ صاحب رح کی عبارتوں کے جو اقتباسات اوپر نقل ہو چکے ہیں ان کو بار بار پڑھیے اور بتائیے کہ کیا مولانا عبید اللہ سندھی کے لفظوں میں ان کا صاف و صریح اور کھلا ہوا مطلب اس کے سوا بھی کچھ ہو سکتا ہے " بیشک قرآن کا پیغام سب قوموں کے لیے تھا لیکن آپ کی بعثت کا پہلا[2] مقصد یہ تھا کہ قریش کی اصلاح و تہذیب ہو جائے" تاکہ وہ اس پیغام کو دوسری قوموں تک پہنچانے کا ذریعہ بن سکیں " چنانچہ نبی کریم صلعم کی دو حیثیتیں ہیں ایک قومی اور دوسری عمومی اور بین الاقوامی[3] " (ص ۱۹۱)

---

[1] الکلام ص ۱۱۴ و ۱۱۵۔

[2] اس لفظ سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیے۔ مراد اس سے عددی اوّل ہے۔

[3] افسوس ہے کہ جناب تبصرہ نگار نے مولانا کی اس عبارت کو نقل کرتے وقت خط کشیدہ الفاظ کو درمیان سے حذف کر کے تبصرہ نگارانہ دیانت کا کوئی اچھا ثبوت نہیں دیا۔

لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ ہمارے لائق دوست پھر بھی " اس کو" اپنے نزدیک اسلام کی روح کے سراسر خلاف سمجھتے ہیں۔ اور ساتھ ہی آپ کا اعتقاد ہے کہ مولانا سندھی نے یہ جو کچھ فرمایا ہے " قومیت اور وطن پرستی کے نشہ" میں فرمایا ہے۔

وائے گر در پس امروز بود فردائے

مولانا سندھی پر اس سے بڑھ کر اور کیا ظلم ہو سکتا ہے کہ مولانا ایک حقیقت واقعہ کا اظہار کرتے ہیں کہ اگر ان کو حضرت شاہ صاحب کی عبارتوں کے متوازی رکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ مولانا سندھی نے اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہی بلکہ شاہ صاحبؒ کی عبارتوں کا ہی اُردو ترجمہ کر دیا ہے لیکن اس کے باوجود عقل و وجدان انصاف و دیانت۔ ان سب سے روگردانی کر کے مولانا کو " قومیت اور وطن پرستی " کے نشہ سے مست ہونے کی تہمت لگائی جارہی ہے۔ اور اگر انصاف کا سر رشتہ ہاتھ سے نہیں چھوٹا تو پھر اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ ہمارے آج کل کے روشناس علماء بھی اصول شرائع و ادیان سے کس قدر کم واقف ہیں۔

بات دراصل یہ ہے کہ جناب ناقد نے مولانا کے متعلق پہلے سے یہ خیال قائم کر رکھا ہے کہ مولانا اسلام کو بھی عالمگیر نہیں مانتے بلکہ فقط ایک قومی چیز یعنی عربوں کے لیے بلکہ شاید صرف اہل قریش کے لیے مخصوص سمجھتے ہیں۔ حالانکہ مولانا ایک مرتبہ نہیں بار بار، بالکل صاف صاف اور کھلے لفظوں میں فرماتے ہیں :-

قرآن کی تعلیمات انسانیت کی طرح عالمگیر، ہمہ گیر اور دائمی ہیں وہ ہر ملک کے لیے ہیں۔ ہر قوم کے لیے ہیں اور ہر زمانہ کے لیے ہیں (ص ۲۴۶)

مولانا نے قومیت کا پردہ بھی اٹھا دیا ہے یعنی ان کے نزدیک قرآن ایسی تعلیمات کا حامل ہے جو عربوں کی طرح ایران و ہندوستان میں بسنے والی قوموں کے لیے شمع ہدایت اور قابل قبول ہے۔ فرماتے ہیں۔

" قرآن کی حکمت میں جتنی عربیت ہے۔ اتنی ہی عجمیت اور ہندوستانیت بھی ہے ایک عرب اس حکمت سے جس قدر مستفید ہو سکتا ہے اسی قدر دوسری قوم

کا آدمی بھی جس کی زبان عربی نہ ہو قرآنی حکمت سے فیض پا سکتا ہے (ص، ۲۴۴)

ایک اور مقام پر کس قدر صاف لفظوں میں فرماتے ہیں۔

"بے شک قریش اور عرب کی تاریخی برتری اپنی جگہ مسلّم ہے کہ وہ سب سے پہلے اسلام کی عمومی دعوت کا ذریعہ بنے لیکن جہاں تک بعثتِ محمدی کی عمومیت کا تعلق ہے سب مسلمان قومیں اس میں مساوی اور یکساں ہیں اور کسی کو دوسرے پر امتیاز نہیں۔ قریش اور عرب کی برتری استحقاق کی بنا پر تھی اس میں ذات یا نسل کو کوئی دخل نہیں۔ اسلام جتنا حجازی ہے اتنا وہ عجمی بھی ہے اور اتنا ہی وہ ہندی اور ترکی بن سکتا ہے"۔ (ص ۱۹۳)

عربوں کی فضیلت

ہمارے لائق دوست[1] مولانا کو عربی برتری اور عربی تفوق کا منکر بتاتے ہیں (معارف ص ۱۷۰) حالانکہ دیکھئے ابھی اوپر جو عبارت گزری ہے اس میں مولانا کس قدر صاف صاف فرماتے ہیں "بے شک قریش اور عرب کی تاریخی برتری اپنی جگہ مسلّم ہے" پھر ساتھ ہی یہ بھی ارشاد ہے کہ "قریش اور عرب کی برتری استحقاق کی بنا پر تھی"۔

علاوہ بریں مولانا کی طرف سے عربوں اور عربی کی فضیلت بر بنائے استحقاق کا اعتراف اس سے زیادہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ مولانا عربوں کو ایک ایسی قوم مانتے ہیں جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی الٰہی تعلیمات کا ایک پیکر بنا کر دنیا کے سامنے نمونہ کے طور پر پیش کیا اور یہی عرب (مولانا کے نزدیک بھی) دنیا میں اسلام اور قرآن کے نشر و اشاعت اور عام تبلیغ کا ذریعہ بنے۔ مولانا کے خود اپنے الفاظ یہ ہیں۔

"اسلام کے پہلے داعی عرب تھے۔ انہوں نے بڑے خلوص اور تن دہی سے اسلام کو پھیلایا۔ پورے پانچ سو برس تک عرب پیغام اسلام کے محافظ اور داعی رہے اس عرصہ میں اموی، عباسی اور فاطمی خلافتیں قائم ہوئیں اور انہوں نے عربی سلطنت اور عربی زبان کے ذریعہ اسلام کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا" (ص ۲۳۹)

لیکن ہاں! یہ بات ضرور ہے کہ مولانا میں شعوبیت نہیں ہے اس لیے وہ اسلام کی عام

---

[1] میں نے یہ لفظ رسماً نہیں لکھا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ مجھکو عربی زبان و ادب کے ساتھ بچپن سے غیر معمولی محبت اور شوق ہے اور مولانا مسعود عالم ندوی عربی کے ایک خوش ذوق ادیب ہیں اس لیے میں سچ مچ ان کو اپنا دوست سمجھتا ہوں والارواح جنودٌ مجندہ

تعلیم اور حجۃ الوداع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مشہور ارشاد گرامی کے مطابق عرب کیا کسی ایک قوم کو بھی کسی دوسری قوم کے مقابلہ میں محض ذات اور نسل کی بنا ء پر افضل اور برتر ماننے سے انکار کرتے ہیں۔

اس انکار کی وجہ جیسا کہ جناب ناقد نے خیال کیا ہے۔ قومیت یا وطن پرستی کا جذبہ نہیں ہے بلکہ یہ دراصل شدید احتجاج ہے اس عربی عصبیت کی نہایت تنگ ذہنیت کے خلاف جو خلافت راشدہ کے بعد ہی پیدا ہو گئی تھی اور جس کو عبدالملک بن مروان کے عہد خلافت اور حجاج بن محمد یوسف الثقفی کے عہد گورنری میں ہی اس درجہ فروغ ہوا کہ عربوں نے عجمیوں کے چڑانے کے لیے سوالی (غلام) کے لفظ کی اصطلاح مقرر کر لی۔ حجاج نے عجمیوں کو اس ڈر سے شہر بدر کر دیا کہ وہ عربوں کے ساتھ رہ کر کہیں اچھی عربی نہ بولنے لگیں۔ ان لوگوں کے اسلام پر شک و شبہ کیا گیا کہ جزیہ کے ڈر سے مسلمان ہو گئے ہیں۔

اغانی لابی الفرج الاصفہانی کی روایت کے مطابق کسی ایک عجمی نے قبیلہ بنو سلیم کی ایک لڑکی سے شادی کر لی۔ ابراہیم بن ہشام اس زمانہ میں مدینہ کا گورنر تھا اس کو علم ہوا تو میاں بیوی میں تفریق کرا دی اور ظالم نے اسی پر بس نہیں کیا۔ غریب شوہر کے دو سو کوڑے مارے اس کا سر مونڈا ڈاڑھی اور ابرو کا بھی صفایا کرایا۔

سعید بن جبیر گرفتار ہو کر حجاج کے سامنے پیش ہوئے تو اس نے احسان جتاتے ہوئے کہا "سعید! جب تم کوفہ میں آئے تو کیا وہاں عرب کے علاوہ کوئی اور شخص بھی امامت کر سکتا تھا؟ مگر میں نے تم کو اس کے باوجود امام بنایا لوگ کہتے تھے کہ قضا تو صرف ایک عرب کے لیے ہی سزاوار ہے مگر میں نے بااینہمہ تم کو کوفہ کا قاضی مقرر کیا"[1]

یہ تنگ اور سراسر خلافِ اسلام ذہنیت اس زمانہ کے عربوں میں کس درجہ رچ بس گئی تھی اس کا اندازہ اس عہد کے شعراء کے کلام سے بخوبی ہو سکتا ہے۔ جریر اموی دور کا مشہور شاعر اور فرزدق کا حریف ہے۔ ایک مرتبہ بنو العنبر کے قبیلہ میں مہمان ہوا مگر بدقسمتی سے کسی نے

---

[1] العقد الفرید ج ۱ ص ۲۰۷۔

کھانے کی تواضع نہیں کی۔ یہاں تک کہ بیچارہ کو خود کھانا خرید کر کھانا پڑا۔ شاعر تھا بڑا تنک مزاج۔ اسے کب گوارا کر سکتا تھا۔ ذیل کے شعروں میں دل کی بھڑاس نکالی۔

یامالکَ بن طریفٍ اِنَّ بیعکم — رفد القری مفسدٌ للدین والحسب

قالوا نُبیعکم بیعا "فقلت لهم — بیعوا الموالی واستحیوا من العرب

دوسرے شعر کا دوسرا مصرعہ اس ذہنیت کا پردہ چاک کر رہا ہے ایک شاعر تو یہاں تک کہہ بیٹھا۔

ان اولا والسراری — کثروا یارب فینا

رب ادخلنی بلاداً — لا اری فیها هجینا

واقعات ایک دو ہوں تو بیان کیے جائیں۔ عربی ادب و تاریخ کی کتابیں ان سے مملو ہیں۔ اس ذہنیت کا ردعمل دوسری صدی ہجری میں تحریک شعوبیہ کی صورت میں ہوا ہے جس نے درحقیقت عربی عصبیت کی شاندار عمارت میں زلزلہ پیدا کر دیا۔ دونوں طرف سے کتابیں لکھی گئیں۔ پروپیگنڈے ہوئے۔ حرب و ضرب اور نکال و عقال تک نوبت پہنچی۔ لیکن سب سے خراب اثر یہ ہوا کہ عجمیوں کو عربوں سے مسلمان ہونے کی بنا پر جو محبت ہونی چاہیئے تھی وہ نہ ہو سکی اسلام کی عالمگیری کو نقصان پہنچا اور وہ گویا صرف ایک عربوں کا مذہب سمجھا جانے لگا حالانکہ وہ تمام انسانوں کا مذہب تھا اور اس پر تمام قومیں برابر کا حق رکھتی تھیں۔

ابن جریر طبری اور ابن تاثیر میں ہے کہ امویوں کی عجمیوں پر اس سختی اور اُن کے ساتھ تحقیر و تذلیل کا معاملہ دیکھ کر کتنے ہی نو مسلم تھے جو پھر مرتد ہو گئے

لطف یہ ہے کہ ان عربیوں کو مسلمان ہونے کے باوجود جزیہ سے مستثنیٰ نہیں کیا گیا تھا۔

مولانا سندھی عربوں کی فضیلت اور جائز برتری سے انکار نہیں کرتے البتہ وہ اسی ذہنیت کے خلاف پرزور صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں اور اس بات کا شکوہ کرتے ہیں کہ عربی عصبیت کا یہ اثر عربوں کی حکومت کے ساتھ ہی ختم نہیں ہو گیا بلکہ پوری تاریخ اسلام پر چھایا ہوا نظر آتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

" سیاسی لحاظ سے عربوں کو عجمی دولتوں کے خلاف سرتابی کی مجال نہ تھی۔ لیکن

ذہنی اور فکری دنیا میں عربوں نے اپنی برتری قائم رکھنے کی برابر کوشش کی چنانچہ ان کے اہل قلم نے تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کو ہمیشہ زوال اور نکبت اور بے دینی کا عہد ثابت کیا۔ اسلام کی تاریخ کا یہ تصور ٹھیک نہیں" (ص ۲۴۰)

لائق ناقد مولانا کی اس عبارت پر ان لفظوں میں اظہار خیال کرتے ہیں۔

"اسی قومیت کا فیض ہے کہ مولانا سندھی کی آزاد طبیعت پر تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کی تنقید شاق گزرتی ہے۔ بدقسمتی سے ہندوستان کے ممتاز مسلمان اہل قلم بھی عربیت کے دلدادہ ہیں مولانا ان سے بھی خوش نہیں" (معارف ص ۱۷۶)

آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ مولانا فرما کیا رہے ہیں۔ اور ہمارے ناقد صاحب اس کا کیا مفہوم متعین کر رہے ہیں مولانا نے خود علمی طور پر عربی کے سوا کوئی دوسری زبان نہیں سیکھی۔ عربی وہ بہت اچھی جانتے تھے اور لکھتے تھے اس لیے ان کی نسبت یہ دعویٰ کرنا کہ وہ "عربیت" سے ناخوش ہیں کس درجہ بے بنیاد دعویٰ ہے۔ اسی طرح اس موقعہ پر پھر اسی بدنام قومیت کا طعنہ دینا کہاں تک حق و انصاف پر مبنی ہو سکتا ہے۔ حالانکہ مولانا نے سطور بالا میں جو کچھ فرمایا ہے وہ قومیت کے جذبہ سے نہیں بلکہ بین الاقوامیت کے احساس سے فرمایا ہے۔

گویا ناقد صاحب کے نزدیک عربی قومیت۔ عربی تہذیب و تمدن، عربی کلچر اور عربی زبان کی نسبت جو کچھ کہا جائے وہ اسلامیت، عالمگیریت اور صحیح معنی میں بین الاقوامیت ہے۔ اور اس کے برخلاف عجمیت کی حمایت میں اگر کچھ کہا جائے تو وہ "قومیت ہے، حالانکہ عرب تو ایک قوم ضرور ہے مگر عجم ایک قوم نہیں۔ عرب اپنے ماسوا سب کو عجم کہتے تھے۔ اس میں سب قومیں غیر عرب شامل ہیں۔ مولانا کا منشا تو "قومیت" کا اثبات نہیں بلکہ اسلام کا عالمگیر ہونا اور بین الاقوامی ہونا ثابت کرنا ہے۔

مولانا کو بقول ناقد صاحب غیر عربی دور کی تاریخ پر تنقید شاق نہیں گزرتی البتہ وہ اسلام کی عالمگیری کے نام پر اس عرب پرستارانہ ذہنیت کے خلاف احتجاج کرتے ہیں جس کے باعث ہر عربی چیز کو مسلمان اچھا سمجھتے ہیں اور اس کے بالمقابل ہر غیر عربی چیز کو وقعت نہیں دیتے۔ ناقد صاحب سے یہ حقیقت پوشیدہ نہ ہو گی کہ بعض عجمی حکومتیں جو بنو عباس کے برائے نام

سایہ میں عراق عجم۔ خراسان، بخارا، سمرقند وغزنین اور خود ہندوستان میں قائم ہوئیں بے شبہ عباسی خلافت سے کہیں بہتر تھیں۔ پھر کیا یہ ظلم نہیں ہے کہ تاریخ میں عربی حکومتوں کا ذکر تو طمطراق اور شان وشوکت کے ساتھ کیا جائے اور ان عجمی حکومتوں کو محض عجمی ہونے کے باعث ان کے شایان شان اہمیت نہ دی جائے۔ اگر طغرل وسنجر اور محمود وغوری پر تنقید ہوسکتی ہے، تو ہارون ومامون پر بھی ہوسکتی ہے۔ معائب اور محاسن ان میں بھی تھے اور ان میں بھی۔ مسلمان ہونے کی حیثیت سے سب برابر ہیں۔

اسلام چونکہ ہر قوم کے لیے ہے۔ عربوں کے لیے مخصوص نہیں اس لیے جب عرب اس قابل نہیں رہے کہ وہ اسلام کی حفاظت کرسکیں تو خدا نے اس کی حفاظت کا کام کبھی ایرانیوں سے لیا اور کبھی تاتاریوں اور ترکوں سے کبھی افغانوں نے اس بار امانت کو اٹھایا اور کبھی غوریوں نے۔ اس بنا پر مولانا فرماتے ہیں کہ اگر عربوں میں زوال آگیا تو یہ سمجھنا غلطی ہے کہ بس اسلام بھی اب زوال سے نہیں نکل سکتا۔ چنانچہ ارشاد ہے:-

"بعض دفعہ ان کی (مورخین کی) باتیں پڑھ کر یہ شبہ ہونے لگتا ہے کہ اسلام خالص عربی تھا اور صرف عربوں کے لیے تھا۔ عربوں نے اسے بلند نام کیا، وہ نہ رہے تو اسلام کو بھی زوال آگیا اور اگر اب اسلام کی قسمت میں کچھ اچھے دن لکھے ہیں تو اس کی صورت یہی ہے کہ عرب اٹھیں اور دوبارہ پھر اس میں جان ڈالیں۔"

(ص ۱۹۲)

ناقد صاحب خدا کے لیے ذرا انصاف کریں اور بتائیں کہ یہ فقرے مولانا نے وثنیت کے نشے سے سرشار ہو کر لکھے ہیں یا ان میں مولانا کے اس جذبہ کی جھلک نظر آتی ہے کہ اسلام ہر قوم اور ہر ملک کا ہے۔ اور اس کی حفاظت دنیا کے تمام مسلمانوں کا یکساں فرض ہے۔ اگر آج عرب بدقسمتی سے اس کی حفاظت کے قابل نہیں رہے تو نہ رہیں۔ ہندوستان کے اور دوسرے ملکوں کے مسلمانوں پر بھی اسلام کا یکساں حق ہے۔ وہ کھڑے ہوں اور اس کی حفاظت کا فرض ادا کریں۔

اسی عرب پرستی کے خلاف احتجاج کے سلسلہ میں مولانا فرماتے ہیں کہ لوگ محض قرآن مجید

کے عربی متن کی تلاوت کو ثواب اور عربی میں دُعا مانگنے کو " اسرع الی الاجابة " سمجھتے ہیں لیکن اس سے مراد یہ ہرگز نہیں کہ مولانا کے نزدیک قرآن مجید کی تلاوت ثواب نہیں ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ لوگ عربی زبان سیکھیں اور قرآن کی حکمت سے فائدہ اٹھائیں ۔ بے سمجھے بوجھے تلاوت کارِ ثواب ضرور ہے مگر قرآن کا جو مقصد ہے وہ حاصل نہیں ہوتا ۔ سیاق صاف بتا رہا ہے کہ مولانا نے یہ فقرہ طنزاً کہا ہے ۔

کیا اسلام قومیت کا منکر ہے

بعثت کی دو قسمیں اور عربوں کی فضیلت۔ ان دو مسئلوں پر گفتگو ہو جانے کے بعد اب آئیے اس پر غور کریں کہ اسلام قومیت کا منکر ہے یا نہیں؟ لائق ناقد کو "قومیت" کے لفظ سے اس قدر شدید چڑ ہے کہ اس کو برا کہتے کہتے زبان کے ساتھ خود ان کا ذہن بھی بگڑنے لگا ہے۔ کس جرأت سے کہتے ہیں۔

"اسلام قومیتوں کے نقطۂ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں۔" اسلام قومیت کی تعمیر نہیں کرتا۔ نسل اور جغرافیہ والی قومیت کا تصور بھی اس کے قریب نہیں پھٹکنے پاتا"

(ص ۱۷۶)

گزشتہ ناقدانہ بیانات کی طرح قومیت کی نسبت یہ دعاوی بھی سراسر غلط، بے بنیاد اور قطعاً لچر ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ناقد صاحب نے کبھی اس پر غور ہی نہیں کیا کہ تشریح احکام میں کن چیزوں کی رعایت ہوتی ہے اور نیز یہ کہ ایک شریعت کو عملاً دنیا میں رائج کرنے کے لیے اس میں کتنی لچک درکار ہوتی ہے۔

گلۂ جفائے وفا نما جو حرم کو اہل حرم سے ہے۔
کسی بتکدہ میں بیاں کروں تو کہے صنم بھی ہری ہری

بعثت کے سلسلہ میں جو بحث اوپر گزر چکی ہے اسے ایک مرتبہ پھر ملاحظہ فرمائیے۔ علاوہ بریں حضرت شاہ ولی اللہ رح نے حجۃ اللہ البالغہ[1] جلد اول صفحہ ۱۴۱ - ۷۱ - ۸۴ - ۹۴ - ۹۴ اور تفہیمات الٰہیہ[2] ج ۲ ص ۲۳ - ۱۳۳ - ۱۱۴ میں اصلاً اور حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۲۰ - ۶۸ اور ج ۲ ص ۱۰۲ پر اس

---

[1] مطبوعہ المطبعۃ الخیریہ ۱۳۲۲ھ۔ [2] مطبوعہ مجلس علمی ڈابھیل

مسئلہ کو نہایت تفصیل سے اور مختلف عنوانات کے ماتحت بیان کیا ہے ۔ ان سب کا استیعاب کیا جائے تو ایک کتاب درکار ہے ۔

ہم ذیل میں نہایت مختصر طور پر بعض حصے نقل کرتے ہیں ۔ یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اس مسئلہ کو امام رازی رح نے مطالب عالیہ میں اور ابن رشد نے کشف الادلہ میں اور حافظ ابن تیمیہ اور علامہ ابن حزم نے مختلف کتابوں میں بھی بیان کیا ہے ۔ لیکن چونکہ مولانا سندھی کے افکار کا سرچشمہ براہ راست شاہ دہلوی ہیں ، اس لیے ہم حضرت شاہ صاحب رح کے بیانات سے تجاوز نہیں کریں گے ۔

حضرت شاہ صاحب رح فرماتے ہیں ۔

" جو نبی تمام دنیا کی طرف مبعوث ہوتا ہے وہ یہ تو کر نہیں سکتا کہ تمام کے عادات و اطوار کا تجسس کرے اور ہر ایک کے لیے الگ الگ شریعت بنائی جائے ۔ اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں ہوتا کہ شعار ، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کی عادات کا لحاظ رکھا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے اس کے ساتھ آنیوالی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے "۔

شاہ صاحب کا بیان یہاں ختم ہوجاتا ہے ۔ مولانا شبلی رح نے اس سے جو نتیجہ نکالا ہے اب ذرا وہ بھی سن لیجئے ۔ لکھتے ہیں ۔

" اس اصول سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ شریعت اسلامی میں چوری ، زنا ، قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان کی سزاؤں کا بعینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے "۔ [1]

علاوہ بریں ہر زمانہ کی اور ہر قوم کی (اسلام سے پہلے) ایک الگ شریعت کی حکمت پر بحث کرتے ہوئے شاہ صاحب رح فرماتے ہیں ۔

" اس میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ " تمام کھانے بنو اسرائیل کے لیے حلال تھے

---

[1] علم الکلام ص ۱۱۵ ۔

سوائے ان کھانوں کے جن کو اسرائیل نے خود اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ توراۃ کے نازل ہونے سے پہلے پہلے، اے محمدؐ! آپ فرمائیے کہ تم لوگ توراۃ لاؤ اگر تم سچے ہو۔"

اس آیت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

اس کی تفسیر یہ ہے کہ یعقوب علیہ السلام ایک مرتبہ سخت بیمار ہو گئے اور انہوں نے نذر مانی کہ اگر خدا نے ان کو اچھا کر دیا تو وہ اپنے اوپر اپنا محبوب ترین کھانا اور پینا حرام کر لیں گے۔ چنانچہ جب وہ اچھے ہو گئے تو انہوں نے اپنے اوپر اونٹوں کا گوشت اور ان کا دودھ حرام کر لیا۔ ان کے بعد ان کے بیٹوں نے بھی ان کی پیروی کی، اور اس پر قرنوں گزر گئے۔ اب بنو اسرائیل نے انبیاء سے غداری کرنی چاہی اور ان دونوں حرام چیزوں کے استعمال کا ارادہ کیا تو اس پر تورات نازل ہوئی اور ان چیزوں کی حرمت کا اعلان ہو گیا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ملتِ ابراہیم پر تھے، یہود نے اعتراض کیا کہ اونٹوں کے گوشت اور دودھ کا استعمال کرنے کے باوجود آپ کس طرح ملتِ ابراہیمی پر ہو سکتے ہیں تو اس کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی جس کا مفاد یہ تھا کہ یہود کے لیے یہ چیزیں حرام تھیں تو ایک عارض کی وجہ سے (یعنی یہ کہ انہوں نے خود اس کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا) بنو اسماعیل میں جب نبوت منتقل ہوئی تو چونکہ یہ اس عارض سے محفوظ تھے اس لیے ان کے لیے یہ چیزیں حلال رہیں

آگے چل کر حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

" انبیاء علیہم السلام کی شریعتیں اسباب و مصالح کے باعث مختلف ہیں۔ کیونکہ احکام و مقادیر کی تشریع میں مکلفین کا اور ان کے عادات کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ چونکہ حضرت نوحؑ کی قوم کے لوگ زیادہ مضبوط اور قوی الجثہ تھے۔ اس لیے ان پر دوام صیام فرض کیا گیا تاکہ ان کی شدتِ بہیمیت کی مقاومت ہو سکے۔ اس کے برخلاف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت کا مزاج ضعیف تھا۔ اس لیے اُن کو برابر روزہ رکھنے سے منع کیا گیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے غنیمت کو پہلے

لوگوں کے لیے حلال نہیں کیا۔ لیکن ہم لوگوں کی کمزوری کے پیش نظر اس کو حلال کر دیا۔ انبیاء کرام کا مقصد چونکہ لوگوں کی عادات کی اصلاح ہوتی ہے اس بنا پر وہ مالوف عادتوں کا لحاظ رکھتے ہیں اور ان سے الا ماشاء اللہ کہیں کہیں ہی عدول کرتے ہیں۔ ؎

شاہ صاحبؒ کی تمام تقریر کا استیعاب تو بہت مشکل ہے لیکن یہاں صورت حال یہ ہے کہ جناب ناقد "قومیت" کے سرے سے منکر ہی ہیں اور "معارف" کے پورے تبصرہ میں انہوں نے اسی کا سب سے زیادہ ماتم کیا ہے۔ اس کے برخلاف ہمارے نزدیک اسلام کی عالمگیری کا راز ہی یہ ہے کہ عبادات کے علاوہ بقیہ احکام و مسائل کی تشریع میں قومی عادات و خصائل کی رعایت رکھی گئی ہے۔ لیکن یہ مسئلہ نہایت نازک ہے کیونکہ اس معاملہ میں شریعت نے نہ بالکل آزاد چھوڑا ہے کہ محض اصول کو سامنے رکھ کر ہر قوم ان کی جو عملی شکل چاہے اختیار کر لے اور نہ اتنا پابند کیا ہے کہ اس نے اپنے ہر اصول کی ایک ایک جزئی تفصیل اور عملی شکل متعین کر کے ہر قوم اور ہر ملک کو اسی کا پابند رہنے کی دعوت دی ہو۔ اس بنا پر ہم اس مسئلہ پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کریں گے تاکہ بحث کے مختلف گوشے روشنی میں آسکیں۔ واللہ ہو الموافق۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ قومیت سے ہماری مراد نیشلزم نہیں ہے جس کی وجہ سے قومی عصبیت کا نشوونما ہوتا ہے اور ایک قوم اپنے مقابلہ میں دوسری قوموں کو حقیر و ذلیل سمجھتی ہے۔ کوئی شبہ نہیں کہ اس معنی کے اعتبار سے اسلام قومیت کا شدید دشمن ہے۔ اور خود مولانا سندھی بھی اسی نیشلزم کے قائل نہیں ہیں، جیسا کہ موصوف کے ان ارشادات سے واضح ہوتا ہے جو "وحدت انسانیت" کے زیر عنوان نقل ہوئے ہیں۔

قومیت سے مراد وہ عادات و خصائل ہیں جو کسی ایک جماعت کا شعار بن گئے ہوں اور ان کی وجہ سے وہ جماعت دوسری جماعتوں یا قوموں کے مقابلہ میں ممتاز سمجھی جاتی ہو۔ دوسرے لفظوں میں قومیت کو قومی مزاج سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ مولانا سندھی کا دعویٰ ہے اور بالکل بجا

؎ حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۷۰۔

ہے کہ اسلام قومی مزاج کا لحاظ رکھتا ہے ۔ چنانچہ حضرت شاہ صاحب رح کا ارشاد ہے ۔

وقد صحّ ان لعادات القبیلۃ واوضاع البلد وخلاتاما فی التشریع وھذا سرّ قول العامۃ الشریعۃ تختلف باختلاف الزمان والمکان وھثل ذالك كمثل المطر ینزل من السماء صافیا لطیف الطبع ثم تیداخل فیہ بعد الوقوع علی الارض فلا یستوی ماء عذب الاقلیم الاول والثانی [1]

اور یہ بلے شبہ درست ہے کہ قبیلہ کی عادتوں اور شہر کے حالات کو تشریع میں پورا دخل ہوتا ہے اور یہی راز ہے اس قول عام کا کہ "شریعت زمان ومکان کے اختلاف سے مختلف ہوجاتی ہے ۔ اس کی مثال بارش کی سی ہے جو آسمان سے بالکل صاف لطیف طبع ہوکر نازل ہوتی ہے پھر زمین پر پڑنے کے بعد اس میں ہوا اور زمین کا اثر سرایت کرجاتا ہے ۔ اور اس وجہ سے اقلیم اول وثانی کے نالابوں کا پانی یکساں نہیں ہوتا ۔

اگر عرب قبل از اسلام کے قومی مزاج اور اسلامی احکام دونوں کا مطالعہ ساتھ ساتھ کیا جائے تو یہ حقیقت الم نشرح ہوجاتی ہے کہ اسلامی احکام کی تشریع میں عربوں کے قومی مزاج اور ان کے عادات وامیال کا لحاظ کہاں تک رکھا گیا ہے ۔ اس چیز کو لکھا تو اوروں نے بھی ہے ۔ لیکن حضرت شاہ صاحب رح دہلوی نے اس پر نہایت سیر حاصل بحث کی ہے جس کے جستہ جستہ اقتباسات ہم ذیل میں نقل کرتے ہیں ۔

ولذالك كان الطیب والخبیث فی المطاعم مفوضًا الی عادات العرب ولذلك حرمت بنات الاخت علینا دون

اسی وجہ سے کھانوں میں حلال وحرام عرب کے عادات کے سپرد تھا اور اس وجہ سے بھانجی ہم لوگوں کے لیے حرام ہے یہود کے لیے حرام نہ تھی کیونکہ

---

[1] تفہیمات الہیہ ج ۲ ص ۲۳ ۔

اليهود فانهم كانوا يعدونها
من قوم ابيها لا مخالطة
بينهم وبينها ولا ارتباط و لا
اصطحاب فهي كالاجنبية بخلاف
العرب ولذالك كان طبخ العجل
في لبن امه حراماً
عليهم دوننا . ؎

یہود بھانجی کو اس کے باپ کی قوم
سے سمجھتے تھے اور اپنے اور اس کے
درمیان کوئی ارتباط و علاقہ نہیں مانتے تھے
وہ مثل اجنبی عورت کے ہوتی تھی ۔ بخلاف
عربوں کے ۔ اسی طرح بچھڑے کا اس کی
ماں کے دودھ میں پکانا یہود میں حرام
تھا ہم پر نہیں ۔

ایک اور جگہ اسلام اور یہودیت و نصرانیت کے اختلاف اور اس کے اسباب پر گفتگو
کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں ۔

ومنها ان النبي صلى الله عليه وسلم
بعث ببعثة تتضمن بعثة اخرى
فالاولى انما كانت الى بني اسمٰعيل
وهو قوله تعالى هو
الذي بعث في الاميين رسولاً
منهم وقوله تعالى لتنذر قوماً
ما انذر اباءهم فهم غافلون
وهذه البعثة تستوجب ان
يكون مادة شرعه ما عندهم
من الشعائر وسنن العبادات
و وجوه الارتفاقات اذ الشرع انما
هو اصلاح ما عندهم لا تكليفهم
بما لا يعرفونه اصلاً ونظيره
قوله تعالى قرآناً عربياً

ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کی بعثت ایک اور بعثت
کو شامل ہے ، آپ کی پہلی بعثت صرف
بنو اسماعیل کی طرف تھی اور یہی مفاد
ہے اللہ تعالیٰ کے قول کا وہ خدا وہ
ہے جس نے امیوں میں انہیں میں سے
ایک رسول مبعوث کیا نیز خدا کا ارشاد
ہے "تاکہ آپ اُن لوگوں کو ڈرائیں جن
کے باپ دادا نہیں ڈرائے گئے" اور
اس وجہ سے وہ غافل ہیں بعثت کی
یہ قسم اس بات کو واجب کرتی ہے
کہ اس رسول کی شریعت کا مادہ وہی
شعائر ، عبادت کے طریقے اور ارتفاقات
ہوں - جو اس رسول کی قوم میں رائج

تھے - کیونکہ شرع کا مقصد صرف
لوگوں کی عادتوں اور طریقوں کی اصلاح
ہوتا ہے کہ جن سے وہ مانوس ہوتے ہیں
نہ یہ کہ ان کو ان امور کی تکلیف دی
جائے جن کو وہ قطعاً جانتے نہ ہوں ۔
اس کی نظیر قرآن مجید کا ارشاد ہے "ہم
نے قرآن کو عربی زبان میں اتارا ہے
تاکہ تم سمجھو" نیز فرمایا گیا " اگر ہم قرآن
کو عجمی زبان میں اتارتے تو لوگ کہتے کہ
آیات الٰہی کی تفصیل کیوں نہیں کی گئی
یہ کیا بات ہے کہ رسول عربی ہو اور قرآن
عجمی" ۔ علاوہ بریں خدا کا ارشاد ہے " ہم
جب کسی رسول کو بھیجتے ہیں تو اس کی قوم
کی زبان کے ساتھ ہی بھیجتے ہیں اور دوسری
قسم بعثت کی یہ ہے کہ آپ تمام اہل زمین
کی طرف مبعوث کئے گئے ہیں ۔

لعلكم تعقلون و
قوله تعالىٰ لو جعلناه
قرآنا اعجميا لقالوا
لولا فصلت آياته ءاعجمي
وعربي وقوله تعالىٰ
وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه
والثانية كانت الى
جميع اهل الارض
عامة [1]

پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے "اقامۃ الارتفاقات واصلاح الرسوم" کے عنوان سے حجۃ اللہ البالغہ میں جو باب باندھا ہے اس میں اسی مسئلہ کو نہایت صاف لفظوں میں مفصلاً بیان کیا ہے چنانچہ پہلے تمام انبیاء کرام کے طریق اصلاح وتشریع کا تذکرہ فرماتے ہیں کہ نبی اپنی قوم میں مبعوث ہو کر جائزہ لیتا ہے کہ ان لوگوں کے ہاں کھانے پینے کے طور طریقے کیا ہیں ۔ پہننے اور اوڑھنے کے آداب کیا ہیں زینت کن چیزوں سے کرتے ہیں ، نکاح اور زن وشوئی کے تعلقات

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۹۷

کے لیے کن باتوں پر عمل کرتے ہیں، خرید و فروخت، سزا مقدمات کا فیصلہ وغیرہ، ان معاملات میں ان کے اصول کیا ہیں؟ اگر یہ سب معاملات ٹھیک طریقہ پر ہو رہے ہوں تو پھر ان میں سے کسی چیز کو اس جگہ سے ہٹانے کے معنی ہی کچھ نہیں اور اب نہ اس کی ضرورت ہے کہ اس کو چھوڑ کر کسی دوسری چیز کو اختیار کیا جائے۔ بلکہ اس کے برعکس اس صورت میں تو قوم کو اس پر برانگیختہ کیا جائے گا کہ وہ اپنے ہاں کی رسوم کو مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہیں۔ لیکن ہاں اگر یہ آداب و اطوار، اور یہ رسوم و معاملات درست نہ ہوں بلکہ فاسد ہوں اور ان سے کسی کو تکلیف پہنچتی ہو، بالذات دینوی میں انہماک کا اور احسان سے اعراض کا باعث ہوں یا انسان کو ایسی چیزوں میں مبتلا کر دیں جو اس کو دنیا و آخرت کی بھلائیوں سے غافل کر دے تو اب ان حالات میں قوم کے ان رسوم و آداب کو بدلنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن اس وقت نبی قوم کو ان چیزوں کی دعوت نہیں دیتا جو ان کی مالوف عادتوں سے بالکل متباین ہو، بلکہ ان چیزوں کی طرف بلاتا ہے جو خود قوم کی یا اُن کے مشہور و مسلم صلحاء کی مالوف عادتوں سے ملتی جلتی اور اُن کی نظیر ہوتی ہیں۔ ایک راسخ فی العلم جانتا ہے کہ نکاح، طلاق، معاملات، تجمل و زینت، لباس، قضا اور حدود اور تقسیم غنائم، ان سب میں شریعت کوئی ایسی بات نہیں کہتی جس کا لوگوں کو پہلے سے علم نہ ہو یا جب ان کو ان احکام کا مکلف کیا جائے تو وہ ان میں تردد کرنے لگیں[1]

انبیاء کرام کے طریق دعوت سے متعلق یہ ایک اصولی بات بیان کرنیکے بعد شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ

"عبدالمطلب کے زمانہ میں خون بہا دس اونٹ تھا، لیکن جب انہوں نے دیکھا کہ لوگ اس کے باوجود قتل سے باز نہیں آتے تو انہوں نے اونٹوں کی تعداد سو تک پہنچا دی، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو آپ نے بھی دیت میں یہی تعداد باقی رکھی اسی طرح عرب میں قوم کے سردار کو لوٹ کے مال میں سے چوتھا حصہ ملتا تھا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غنیمت کا پانچواں حصہ مقرر

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۸۲، ۸۳۔

فرمایا، قباذ اور انوشیرواں نے لوگوں پر خراج اور عشر مقرر کر رکھا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کو قائم رکھا۔ بنو اسرائیل زانی کو رجم اور سارق کا ہاتھ قطع کرتے تھے، قاتل کو قتل کرتے تھے تو قرآن میں بھی یہی احکام نازل ہوئے

اس کے بعد حضرت شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

وامثال هذه كثيرة جداً لا تخفى على المتتبع [1]

اس کی مثالیں بہت کثرت سے ہیں تلاش کرنے والے پر مخفی نہیں ہیں۔

پھر بر سبیل ترقی ارشاد ہوتا ہے۔

بل لو كنت فطنا محيطا بجوانب الاحكام لعلمت ايضاً ان الانبياء عليهم السلام لم ياتوا فى العبادات عند ما عند هم هوا ونظيره لكنهم نفوا تحريفات الجاهلية وضبطوا بالاوقات والاركان ما كان مبهماً [1]۔

بلکہ اگر تم سمجھدار اور جوانب احکام کا احاطہ کیے ہوئے ہوگے تو تم کو معلوم ہوگا کہ انبیاء کرام عبادات میں بھی وہی چیزیں لاتے ہیں جو بعینہا خود موجود ہوتی ہیں یا ان کی مماثل ہوتی ہیں، البتہ ہاں! وہ جاہلیت کی تحریفات کی نفی کر دیتے ہیں اوقات اور ارکان جو مبہم ہوتے ہیں ان کو منضبط کرتے ہیں۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۸۱۔

تحویل قبلہ کی مثال

تحویل قبلہ کے باب میں اختلاف ہے کہ یہ دو مرتبہ ہوا تھا یا ایک مرتبہ بہرحال ایک مرتبہ کی تحویل پر تو سب کا اتفاق ہے ہی حضرت شاہ صاحب اس کی حکمت بیان کرتے ہیں کہ :-

" ابراہیم اور اسماعیل علیہما السلام اور جنہوں نے ان کا دین قبول کر لیا تھا وہ سب کعبہ کو قبلہ مانتے تھے لیکن اسرائیل علیہ السلام اور ان کے صاحبزادے بیت المقدس کی طرف اپنا رُخ کرتے تھے۔ پھر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں تشریف لائے اور آپ کو اوس اور خزرج (مدینہ کے دو قبیلے) اور ان کے یہودی حلیفوں کی تالیفِ قلب منظور ہوئی اور یہی لوگ آپ کی امداد کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے اور یہ وہ امت بنے جو انسانوں کے لیے نمونہ کے طور پر بنائے گئے تھے اور ان کے برخلاف مضر کا قبیلہ اور ان کے دوسرے حلیف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سخت ترین دشمن اور آپ سے سب سے زیادہ دور ہو گئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کیا اور آپ نے بیت المقدس کی طرف رُخ کرنے کا حکم دے دیا کیونکہ قربات (عبادات) کے اوضاع میں اصل یہ ہے کہ رسول اس قوم کے احوال کی رعایت کرے جس میں وہ مبعوث ہوا ہے اور جو قوم اس کی مدد کے لیے اٹھ کھڑی ہوئی ہے اور جو انسانوں کے لیے شہداً ہیں۔ اس وقت مدینہ میں ان صفات کے حامل اوس اور خزرج کے ہی لوگ تھے اس لیے ان کی رعایت رکھی گئی۔ پھر اللہ نے اپنی آیات کو مستحکم کر دیا اور اپنے نبی کو اس چیز کی اطلاع دی جو اس مصلحت

سے بھی عمدہ مصلحت کے ساتھ زیادہ موافق تھی اور اس کی صورت یہ کی کہ سب سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں استقبال کعبہ کے حکم کی تمنا پیدا کر دی ۔ چنانچہ آپ آسمان کی طرف دیکھا کرتے تھے کہ شاید جبریل امین اس حکم کو لے کر آرہے ہوں ، اس کے بعد قرآن مجید میں تحویل قبلہ کا حکم نازل ہوا اس میں حکمت یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امیوں میں مبعوث ہوئے جو ملت اسماعیلیہ پر قائم تھے اور اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ یہی لوگ اس کے دین کی مدد کریں گے ۔ اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اللہ کے شہداء لوگوں کے حق میں یہی ہوں گے ۔ اور یہی آپ کے خلفاء آپ کی امت میں ہوں گے ۔ ان کے برخلاف یہود میں سے بہت تھوڑے ہی لوگ ایمان لائیں گے ۔ پھر کعبہ عربوں کے نزدیک اللہ کے شعائر میں سے تھا جس کی عظمت کا یقین قریب کے اور دور کے سب عرب کرتے تھے اور ان کے ہاں پہلے سے کعبہ کے استقبال کا طریقہ رائج تھا ۔ ان وجوہ کی بنا پر اس کے کوئی معنی ہی نہ تھے کہ کعبہ سے عدول کیا جاتا " [1]

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۲ ص ۱۰۲

ایک عام خیال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے تو اس وقت عرب بالکل جاہل تھے دین اور مذہب سے ان کو کوئی واسطہ نہیں تھا اخلاق و آداب سے یہ بالکل ناآشنا اور نابلد تھے ۔ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ محض عامیانہ خیال ہے ۔ حضرت شاہ صاحب رح نے حجۃ اللہ البالغہ جلد اول میں " ماکان علیہ حال اھل الجاھلیۃ فاصلحہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم " کے زیر عنوان ایک مستقل باب باندھا ہے اور بڑی تفصیل سے بتایا کہ بعثت سے پہلے ان کے ہاں عبادات بھی تھے اور معاملات کے لیے خاص خاص اصول اور آئین و آداب بھی مقرر تھے اس بات کا مطالعہ کیجئے اور اسلام کے ایک ایک حکم کو ان چیزوں پر منطبق کرتے چلے جائیے تو معلوم ہوگا کہ اسلام نے عربوں کی کتنی چیزوں کو علیٰ حالہا قائم رکھا ۔ کتنی چیزوں کو بالکل ساقط کیا اور کن کن رسوم و اتفاقات میں کیا کیا اور کس کس طرح اصلاحیں کی ۔

گفتگو ایک نازک اور اہم مسئلہ پر ہو رہی ہے اس لیے آپ حضرات شاہ صاحب کی ان مذکورہ بالا عبارتوں کو بڑی احتیاط اور غور و توجہ سے پڑھئے اور پھر بتائیے کہ کیا ان کا صاف صاف اور کھلا مطلب یہ نہیں ہے کہ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثتِ اولیٰ عرب کی طرف تھی اور آپ اسی قوم کو ایک نمونہ بنا کر دنیا کے سامنے پیش کرنا چاہتے تھے تاکہ اس طرح آپ کی بعثتِ عامہ کا مقصد پورا ہو۔ اس بنا پر عام انبیاء و رسل کے طریق دعوت و تشریع کے مطابق اسلام کے احکام و مسائل کی تشریع میں عربوں کے عادات و اطوار، ان کے رسوم و ارتفاقات اور ان کے قومی رجحانات و عوائد کا لحاظ رکھا گیا۔ یہاں تک کہ حدود و عقوبات، معاشرت کے آداب و اصول میں بھی انہیں کی رعایت کی گئی۔

قبلہ کا معاملہ ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن آپ نے دیکھا کہ اس میں بھی کس طرح ان لوگوں کی رعایت رکھی گئی جن کے درمیان سرورِ کائنات علیہ التحیۃ والصلوات اس وقت تشریف رکھتے تھے چنانچہ اکثر علماء کے قول کے مطابق جب تک آپ مکہ میں رہے کعبہ کی طرف استقبال کرتے رہے پھر مدینہ کی سرزمین کو اپنے قدوم میمنت لزوم سے رشک فردوس و غیرت جناں بنا دیا تو (اوس اور خزرج کی تالیفِ قلب کے لیے) بیت المقدس کو قبلہ بنا لیا۔ اور جب بنو اسماعیل کو غلبہ حاصل ہو گیا تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تمنا کے مطابق آخری اور قطعی طور پر کعبۃ اللہ کے قبلہ ہونے کا اعلان کر دیا گیا۔

علاوہ بریں قومی مزاج کی رعایت کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے کہ شراب خباثتوں کی جڑ ہے اور اسلام میں قطعی حرام ہے لیکن اس کے باوجود چونکہ یہ کمبخت ایک مرتبہ منہ کو لگنے کے بعد آسانی سے چھٹتی نہیں ہے اور عرب کے لوگ اس کے صرف رسیا ہی نہیں تھے بلکہ شراب نوشی کو لازمۂ سخاوت و شرافت سمجھتے تھے اس لیے اس کو یکایک حرام قرار نہیں دیا گیا۔ یہاں تک کہ رفتہ رفتہ ۸ھ میں یعنی وفاتِ نبوی سے صرف دو سال پہلے اس کی قطعی حرمت کا اعلان کیا گیا[1] حالانکہ مردار چیز، خون اور خنزیر کی حرمت کا اعلان اس سے بہت

---

[1] اس سلسلہ میں حضرت عائشہ رضؓ کی وہ روایت بھی پیش نظر رہنی چاہیئے جس میں آپ نے اس قدر تاخیر سے حرمتِ خمر کے اعلان کی حکمت بیان فرمائی ہے۔

پہلے ہو چکا تھا کیونکہ یہ چیزیں خود عربوں کے قومی مزاج کے خلاف تھیں۔

پس اب اس حقیقت کے تسلیم کرنے میں کوئی تردد نہیں ہونا چاہیئے کہ حدود و قربات تحلیل و تحریم اطعمہ اور اوضاع لباس وغیرہ میں عربوں کی قومیت یعنی ان کے قومی مزاج کی پوری رعایت کی گئی ہے۔ اب اس کے ساتھ آپ لائق ناقد کے اس بیان پر توجہ فرمایئے کہ "اسلام قومیتوں کے نقطۂ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں" تو آپ کو خود بخود معلوم ہو جائے گا کہ یہ دعویٰ کس درجہ بے بنیاد اور اس بنا پر ناقابلِ قبول ہے۔ ارباب منطق جانتے ہیں کہ سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزیہ ہوتی ہے۔ ہم نے جب یہ ثابت کر دیا کہ اسلام کے احکام کی تشریع میں عربوں کی قومیت کو بہت بڑا دخل ہے تو لائق ناقد کا دعویٰ جو سالبہ کلیہ کا حکم رکھتا ہے خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔ اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام نے عرب قومیت کو فنا نہیں کیا بلکہ اس قومیت کی ترکیب میں جو عناصر فاسدہ تھے ان کی اصلاح فرمائی۔ ان کو مہذب اور شائستہ بنایا اور جو عناصر صالح تھے ان کو قائم رکھا اور جن اجزاء میں عدم توازن پایا جاتا تھا ان کو متوازن کیا اور ان سب کا نتیجہ یہ ہوا کہ عرب بحیثیت ایک قوم کے دنیا کی سب سے بہتر قوم اور اعلیٰ انسانیت کا ایک پیکرِ اتم بن گئے۔ یہاں تک کہ وہ آسمانِ انسانیت کے افق پر آفتاب و ماہتاب بن کر اس شان اور آن بان سے چمکے کہ تاریخ شرف و مجد کا صفحہ صفحہ ان کی ضو باریوں سے مطلع انوار بن گیا، ان کی عرب قومیت، عربی مزاج عربی افتادِ طبع اور عربی خصوصیات مٹی نہیں بلکہ ایک بہترین شکل میں منتقل ہو کر اور قومیتِ صالحہ کے قالب میں ڈھل کر زندہ جاوید ہو گئیں۔

ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بعشق

ثبت است بر جریدۂ عالم دوام ما

آج اگرچہ وہ خود اس دنیا میں نہیں ہیں اور مدتیں ہوئیں کہ ان کا جسم خاکی پیوند زمین ہو گیا لیکن تاریخ کے اوراق پر ایمان صدیقی، دبدبۂ فاروقی، فقر بوذری، شجاعت حیدری اور حلم و حیا عثمانی کے جو نقش ثابت ہیں اب بھی چشم تصور سے دیکھو تو ان بزرگوں کی ارواحِ طیبہ ان نقوش کی طرف غیر محسوس و غیر مرئی اشارے کر کر کے پکار رہی ہیں۔

تلک آثارنا تدل علینا فانظروا بعدنا الی الآثار۔

بتاؤ یہ سب نقوش کس کے ہیں؟ ایک بہترین عرب قوم کے ہی ہیں یا کسی اور کے،
رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ۔

تشریع احکام اور قومی اور بین الاقوامی خصوصیات

لیکن یہ بحث یہیں ختم نہیں ہو جاتی ۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ تمام احکام عربوں کے عادات و خصائل کے مطابق ہی شروع کیے گئے ہیں تو پھر یہ عالمگیر کیسے ہوئے ۔ کیا یہ غیر انصافی نہیں ہے کہ چند احکام ایک خاص قوم کے مزاج کے مطابق بنائے جائیں اور تمام دنیا کو ان کی پیروی کی دعوت دی جائے ؟ اس سوال کو اس طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت بجائے عرب کے کسی اور ملک اور کسی اور قوم میں ہوتی تو کیا اس وقت بھی اسلام کے احکام کی نوعیت یہی ہوتی یا کوئی اور ؟ اگر اس وقت بھی اسلام کے یہی احکام ہوتے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ تشریع احکام میں عرب قومیت کا تو ضرور لحاظ رکھا گیا ہے ، لیکن اس کے علاوہ دوسری قومیت کی رعایت بالکل نہیں ہے ۔

اس سوال کا جواب معلوم کرنے کے لیے سب سے پہلے بطور مقدمہ یہ جان لینا چاہیے کہ تشریع میں کسی قوم کے عادات و خصائل کو جو دخل ہوتا ہے تو اس سے مراد مطلق عادات و خصائل نہیں ہیں ۔ حضرت شاہ صاحب رح کی عبارتوں سے کسی کو یہ مغالطہ نہیں ہونا چاہیئے کہ آج مثلاً یورپ کی قوموں میں شراب نوشی خنزیر خوری ، مردوں اور عورتوں کا مخلوط رقص اور ان کا مخلوط اجتماع اس قدر عام ہے کہ یہ سب چیزیں یورپین اقوام کے قومی مزاج کے عناصر ترکیبی بن گئے ہیں تو اب ان اقوام کے لیے تشریع احکام میں ان چیزوں کی بھی رعایت ہونی چاہیئے ، خوب اچھی طرح یاد رکھیئے کہ حضرت شاہ صاحب جہاں قومی عادات و اطوار کو تشریع میں دخیل مانتے ہیں تو ساتھ ہی ساتھ آپ نے یہ بھی تصریح کر دی ہے کہ ان عادات سے مراد ہر قسم کی بری بھلی عادات نہیں ہیں بلکہ عادات مختلف قسم کی ہوتی ہیں بعض شر محض ہوتی ہیں اور بعض خیر محض اور بعض ایسی ہوتی ہیں جن میں خیر اور شر دونوں کا امتزاج ہوتا ہے ۔ اب جب نبی آتا ہے

تو وہ شر محض عادتوں کو یک قلم ترک کر دینے کی اور ان کے بالمقابل خیر محض عادتوں کو مضبوطی اور پابندی سے اختیار کر لینے کی دعوت دیتا ہے اب رہیں تیسری قسم کی عادات تو ان میں جو حصّہ خیر کا ہوتا ہے اس کو باقی رکھا جاتا ہے اور حصّہ شر کی اصلاح کر دی جاتی ہے[1]

بہرحال یہ اصول جو کچھ تھا اسلام سے پہلے تک کے لیے تھا۔ اب اسلام نے آکر تمام اچھی اور بری چیزوں کا قطعی فیصلہ کر دیا ہے۔ حلال اور حرام دونوں کو صاف صاف بیان کر دیا گیا ہے اور جو حدود وغیرہ متعین کر دیئے گئے ہیں وہ سب کے لیے ہیں اور ہر زمانہ کے لیے ہیں۔ اسلام کا شارع (صلی اللہ علیہ وسلم) آخری شارع تھا۔ اب اس کے بعد کسی شخص کو حق تشریع حاصل نہیں ہے

لیکن ہاں یہ ضرور ہے کہ چونکہ شریعت اسلام ہر قوم اور ہر زمانہ کے لیے ہے اور اب نبی آخرالزماں کے بعد کوئی اور نبی کسی نئی شریعت کے ساتھ آنے والا نہیں ہے اس بنا پر اس شریعت مصطفوی میں تمام قوموں کے عادات وخصائل کی رعائت پہلے ہی سے رکھی گئی ہے تاکہ ہر قوم اس کو آسانی سے اپنا سکے ''

اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت اسلام میں بعض چیزیں حلال ہیں اور بعض حرام، بعض مکروہ ہیں اور بعض مباح۔ اسی طرح کچھ فرائض و واجبات میں اور کچھ مستحبات و مندوبات، اب اگر ان تمام احکام کا تجزیہ کیا جائے اور اُن کا منشائے حکم جس کو اصول فقہ کی اصطلاح میں

---

[1] حضرت شاہ صاحب رح نے حجۃ اللہ البالغہ میں متعدد مقامات پر اور خصوصاً ارتفاقات کے اقسام و انواع کی بحث کے ذیل میں ان عادات کا تذکرہ کیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا ہے کہ تشریع میں جن عادات کا دخل ہو جاتا ہے۔ وہ بدمعاشوں اور لفنگوں کی عادتیں نہیں ہوتیں بلکہ اسی قوم کے صلحاء کی عادتیں ہوتی ہیں جو اس قوم میں شرافت و نیکی کا دارومدار سمجھی جاتی ہیں۔ اگر بدمعاشوں کا کوئی گروہ ان سے مجتنب ہوتا ہے تو وہ اپنی کثرت کے باوجود سب کی نظروں میں بدمعاش ہی ہوتا ہے۔ انہیں چیزوں کو قرآن مجید نے اعمال صالحہ سے تعبیر کیا ہے اور ان اعمال کی فرداً فرداً تفصیل نہیں کی۔ کیونکہ دنیا کے تمام اچھے آدمی جانتے ہیں کہ نیک اعمال کون سے ہیں۔

مناط کہتے ہیں۔ دریافت کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان احکام کی تشریع میں دو قسم کی عادتوں کا دخل ہے ایک وہ عادات ہیں جو تمام قوموں میں مشترکہ طور پر پائی جاتی ہیں۔ یا بالفاظِ دیگر یوں کہئے کہ تمام قوموں کے صلحاء ان عادتوں کے متعلق یکساں رویہ رکھتے ہیں اور دوسری نوع کی عادات وہ ہیں جو عرب قوم کے ساتھ مخصوص تھیں۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ نے ان دونوں عادات کا تذکرہ کیا ہے پھر ان میں آگے چل کر جو فرق پیدا ہو جاتا ہے اس کو بھی بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:۔

واعلم ان کثیراً من العادات والعلوم الکامنۃ نیفق فیھا العرب والعجم وجمیع سکان الاقالیم المعتدلۃ و اھل الامزجۃ القابلۃ للاخلاق الفاضلۃ کالحزن لمیتھم و استحباب الرفیق بہ الخ

اور جانو کہ بہت سی عادتیں اور جذبات پنہاں ایسے ہیں کہ عرب اور عجم اور تمام معتدل اقالیم کے رہنے والے اور اخلاق فاضلہ کی قابلیت رکھنے والے مزاجوں کے لوگ ان میں متفق ہوتے ہیں۔ مثلاً میت کے لیے غمگین ہونا اور اسکے ساتھ نرمی کا معاملہ کرنے کو محبوب جاننا۔

اس کے بعد ارشاد حق ہے

ذالک العادات والعلوم احق الاشیاء بالاعتبار۔

یہ عادات واحساسات تمام چیزوں میں سب سے زیادہ قابلِ اعتبار ہوتے ہیں

عادات کی یہ ایک قسم بیان فرمانے کے بعد دوسری قسم کا تذکرہ کرتے ہیں۔

ثم بعدھا عادات وعقائد تخص بالمبعوث الیھم فیعتبر تلک ایضاً [1]

پھر ان عادات کے بعد دوسری عادتیں اور عقائد بھی ہوتے ہیں جو مبعوث الیہم کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں ان کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۹۳۔

ایک اور مقام پر اور زیادہ وضاحت کے ساتھ فرماتے ہیں۔

واذا كان كذالك وجب ان تكون مادة شريعته ماهو بمنزلة المذهب الطبيعي لاهل الاقاليم الصالحة عربهم وعجمهم ثم ما عند قومه من العلم والارتفاقات ويراعى فيه حالهم اكثر من غيرهم ثم يحمل الناس جميعا على اتباع تلك الشريعة ـلـه

اور جب صورت یہ ہو تو اب ضروری ہے کہ ایسے نبی کی شریعت کی اساس وہ ہونی چاہیئے جو تمام اقلیم صالحہ کے لوگوں کے لیے بمنزلہ مذہب طبیعی ہو پھر خود اس کی قوم کے پاس جو علم اور ارتفاقات ہوتے ہیں وہ بھی اس نبی کی شریعت کا اساس ہوتے ہیں اور اس میں نبی اپنی اقوام کے احوال کی رعایت دوسروں کی بہ نسبت زیادہ کرتا ہے پھر تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی کی دعوت دیتا ہے۔

اب آپ کہیں گے کہ حضرت شاہ صاحبؒ قدس سرہٗ و نور ضریحہٗ کے مذکورہ بالا بیان کے مطابق جب شریعت اسلام کا قوام بین الاقوامی عادات کے ساتھ ساتھ خاص عرب کے عادات سے بھی تیار ہوا ہے تو جہاں تک پہلی عادات کا تعلق ہے اسلام کا عالمگیر ہونا مُسلّم! لیکن دوسری نوع کے عادات کے پیش نظر جو احکام مشروع کیے گئے ہیں اُن کو کس طرح تمام قوموں کے لیے لازم کیا جائے۔ تو لیجیے! حضرت شاہ صاحبؒ نے خود ہی اس دغدغہ کو بھی رفع کر دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

فلا احسن ولا ايسر من ان يعتبر الشعائر والحدود والارتفاقات عادة قومه المبعوث فيهم ولا يضيق كل التضيق على الآخرين

اس سے اچھی اور آسان کوئی اور بات نہیں ہوتی کہ شعائر اور حدود اور ارتفاقات میں یہ نبی اپنی قوم کی عادات کا ہی اعتبار کرے جس میں وہ مبعوث ہوا ہے اور ان چیزوں میں دوسرے لوگ جو بعد میں آئیں

الذین یاتون بعد ویبقی علیھم فی الجملة [1] — اور جن پر یہ احکام فی الجملہ باقی رہیں گے ان پر زیادہ تنگی نہ کی جائے۔

ہر مسلمان جانتا ہے کہ حدود اور شعائر کا اسلام میں کیا مرتبہ ہے اور ان کو کیا اہمیت حاصل ہے لیکن اس کے باوجود حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ احکام اولین کی طرح آخرین پر بھی فی الجملہ قائم تو ضرور رہیں گے۔ لیکن دوسرے لوگوں پر (جو خود اسی قوم کے ہوں یا کسی اور قوم کے) ان حدود و شعائر کے بارے میں حد سے زیادہ تنگی نہ کی جائے۔

اس حقیقت کی توضیح کے لیے چند مثالیں پیش کرنا نامناسب نہ ہوگا۔ یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں چوری کی سزا قطع ید بیان کی گئی ہے ارشاد ہے۔

السارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما۔ — چور مرد اور چور عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

یہ حکم مطلق ہے کسی قید کے ساتھ مقید نہیں۔ پھر قطع ید کا جو حکم اس سے مستنبط ہو رہا ہے وہ عبارت النص سے مستنبط ہو رہا ہے جس میں کوئی ابہام اور اغلاق، اجمال اور گنجلک نہیں ہے لیکن بایں ہمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص خاص حالات میں سارق پر حد سرقہ فوراً جاری کرنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ میں قطع ید کرنے سے منع فرمایا ہے۔

مگر خیر! آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو شارع تھے حضرت عمر فاروق رضؓ نے تو قحط سالی کے دنوں میں سرقہ کی حد بالکل ہی ساقط کردی تھی ارشاد ہوا۔

لا تقطع الید فی عذق و لا عام سنة [2] — درخت کے بارہ میں اور بھوک کے دنوں میں چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔

امام احمد بن حنبلؒ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ بھی اس کے قائل ہیں؟ تو فرمایا، ہاں! جب کوئی شخص ضرورت سے مجبور ہو کر چوری کرے اور لوگ سختی اور بھوک سے دوچار ہوں تو چور کا ہاتھ نہ کاٹا

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۹۴ [2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۷، ۸

جائے۔" [1]

اور سنیئے! حضرت عمرؓ نے یہی نہیں کیا بلکہ ایک دفعہ تو سارق پر حد سرقہ جاری کرنے کے بجائے چوری کے مال کی دگنی قیمت ادا کرنے کا آپ نے حکم دیا۔

اصل واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حاطب بن ابی بلیقہ کے غلاموں نے قبیلہ مزینہ کے ایک شخص کی اونٹنی چرا لی۔ ان غلاموں کو حضرت عمرؓ کے پاس لایا گیا تو انہوں نے چوری کا اقرار کر لیا امیر المومنین نے کثیر بن الصلت کو حکم دیا کہ جا اور ان غلاموں کے ہاتھ کاٹ ڈال۔ کثیر جب قطع ید کے ارادہ سے غلاموں کے قریب ہوا تو حضرت عمرؓ نے ان غلاموں کو واپس لوٹا دیا اور فرمایا "بخدا! اگر مجھ کو یہ بات معلوم نہ ہوتی کہ تم لوگ غلاموں کو بھوکا رکھتے ہو، یہاں تک کہ ان میں سے اگر کوئی غلام بھوک سے مجبور ہو کر کسی حرام چیز کو کھا لے تو وہ اس کے لیے حلال ہو۔ تو البتہ میں ان غلاموں کے ہاتھ قطع کر دیتا مگر اب میں ایسا نہیں کروں گا اور اس چوری کی سزا میں اے حاطب (جس کے غلاموں نے چوری کی تھی) اب میں تجھ سے ایک ایسا تاوان دلواؤں گا جو تجھ کو بڑا دکھ پہنچائے گا۔" اس تقریر کے بعد حضرت عمرؓ مزنی (جس کی اونٹنی چوری ہوئی تھی) کی طرف متوجہ ہوئے اور دریافت فرمایا کہ اونٹنی کی قیمت کا اندازہ کیا ہے؟ مزنی بولا "چار سو" اب امیر المومنین نے غلاموں کے آقا حاطب سے فرمایا "جا مزنی کو آٹھ سو درہم ادا کر۔" [2]

حد سرقہ کی طرح قرآن مجید میں زنا کی جو حد (رجم) بیان کی گئی ہے وہ بھی اس معاملہ ایک نص قطعی ہے جس میں کوئی ابہام اور خفا نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود حضرت عمرؓ کے پاس چند اشخاص ایک فربہ اندام عورت کو پکڑ کر لائے جو گدھے پر سوار تھی اور روتی جاتی تھی، ان لوگوں نے شہادت دی کہ اس عورت سے زنا کا فعل صادر ہوا ہے۔ حضرت عمرؓ کے سوال پر عورت نے اقرار کر لیا کہ بے شک اس سے زنا کیا گیا ہے مگر اس طرح کہ وہ زانی کو پہچانتی بھی نہیں کہ وہ کون تھا۔ حضرت عمرؓ نے یہ سن کر عورت کو بری کر دیا اور فرمایا۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۸،

[2] ایضاً حافظ ابن قیم ج ۳ ص ۸۔

لو قلت هذہ خشیت علی الاخشبین النار
اگر میں اس عورت کو سنگسار کر دیتا تو مجھ کو اندیشہ تھا کہ ابوقبیس اور احمر دونوں پہاڑوں میں آگ لگ جاتی۔

پھر آپ نے اسی پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ مختلف شہروں کے حاکموں اور امیروں کو ہدایت کر دی کہ

ان لا تقتل نفس دونہ [1]
میری اجازت کے بغیر کوئی شخص قتل نہ کیا جائے۔

اب ایک طرف حدود کی اہمیت پیش نظر رکھئے اور یہ دیکھئے کہ قرآن مجید میں ان کا بیان کس قدر صاف اور صریح ہے۔ اس باب میں نص قطعی ہے مطلق ہے، کسی قید سے مقید نہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی شخص پر لفظ سارق یا لفظ زانی کا اطلاق کیا جا سکے تو اس سے قطع نظر کہ اس نے جرم و سرقہ و زنا کا ارتکاب کن حالات میں کیا ہے۔ بہر حال اس پر سرقہ اور زنا کی حد جاری ہونی چاہیئے اور دوسری جانب حضرت عمرؓ کے اس اجتہاد اور حکم کو ملحوظ خاطر رکھئے۔ اس کے ساتھ ہی فقہا کا یہ کلیہ کہ۔

الحدود تندرئ بالشبہات
حدود شہادت سے ساقط ہو جاتی ہیں۔

کو بھی فراموش نہ کیجئے تو آپ کو صاف معلوم ہوگا کہ حدود اللہ کے نص قطعی اور ناقابل تغیر ہونے کے باوجود ان کے اجراء اور تنفیذ کے معاملہ میں ایک امیرالمومنین کے اختیارات کس درجہ وسیع ہیں۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے جس طرح ایک خاص مصلحت کے باعث ان حدود کا اجراء نہیں کیا۔ اسی طرح اگر کوئی اور امیرالمومنین اسی نوع کی یا اس سے بھی کسی اہم مصلحت کی بناء پر حد کو بالکل جاری نہ کرے یا اس کو موخر کر دے یا اس کی جگہ کوئی اور تعزیر (ہنگامی اور وقتی طور پر) مقرر کرے تو اسلام کی شریعت کی رو سے ان سب امور کا اس کو اختیار ہوگا۔

یاد ہوگا حضرت شاہ صاحبؒ نے حدود و شعائر کے بیان کے بعد فرمایا تھا کہ

---

[1] کتاب الخراج امام ابو یوسف ص ۱۵۳۔

"بعد میں آنے والے لوگوں پر فی الجملہ یہ حدود باقی تو رہیں گے لیکن اس معاملہ میں
اُن پر زیادہ تنگی نہ کی جائے۔" لہ

حضرت عمرؓ کے مذکورہ بالا احکام کی روشنی میں حضرت شاہ صاحبؒ کے اس ارشاد پر غور
کیجیے تو صاف معلوم ہوگا کہ بعد میں آنے والے لوگوں پر حدود کے معاملہ میں زیادہ تنگی نہ کرنے کا کیا
مطلب ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر ایک شخص اچھا خاصا کھاتا پیتا ہے، خوشحال ہے، تندرست اور
توانا ہے اور پھر اس کے باوجود لوگوں کا محفوظ مال ان کے گھروں میں نقب لگا کر چرا لیتا ہے، یا
ایک شخص شادی شدہ ہے اس کی بیوی تندرست ہے اور اس کے باوصف وہ زنا کرتا ہے اور
اس بے حیائی سے کرتا ہے کہ چار معتبر اور ثقہ آدمی یکساں الفاظ میں اس کمبخت کے متعلق زنا کی شہادت
بہم پہنچا دیتے ہیں تو بے شبہ یہ دونوں شخص انتہا درجہ کے خبیث الفطرت ہیں، ان کا وجود
سوسائٹی کے لیے سخت ضرر رساں ہے۔ اب ان کے آپ ہاتھ کاٹیے، سنگسار کیجیے، یا تلوار
سے اُن کا سر قلم کر دیجیے۔ بہرحال کوئی شریف انسان ان کے ساتھ ہمدردی نہ کرے گا اور
اس وقت اِن حدود اللہ کا نفاذ کسی غیر مسلم کے دل میں بھی اسلام سے توحش کا سبب نہ ہوگا۔
لیکن اگر صورت حال یہ نہیں ہے تو پھر امام کو غور کرنا چاہیے کہ جرم کا سبب کیا تھا؟ اس کی نوعیت
کیا تھی؟ اس پر حد جاری کرنے سے دوسرے لوگوں پر اسلامی قانون کے متعلق کیا تاثر پیدا
ہو سکتا ہے؟ ان سب امور کو پیشِ نظر رکھ کر امام کو مجرم کے لیے کوئی سزا تجویز کرنی چاہیے۔
قرآن میں جو حدود اللہ کا بیان ہے تو حضرت عمرؓ کے حکم۔ اور حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشاد
کی روشنی میں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جب کسی شخص پر مطلقاً سارق یا زانی کا لفظ بولا جا سکے
تو زمان و مکان کے احوال و مقتضیات کا جائزہ لیے بغیر اندھا دھند اس پر حد سرقہ و زنا جاری
کر دی جائے۔ پس جب حدود میں بھی "لچک" کا یہ عالم ہے تو دوسرے شعائر (اکل و شرب،
لباس و تزین وغیرہ) اور ارتفاقات میں اس کا کیا حال ہوگا آپ خود اس کا اندازہ کر سکتے ہیں
یہی وجہ ہے کہ سنن میں ایک مستقل قسم سننِ عادیہ کی ہے۔ یعنی وہ اعمال جو آنحضرت

لہ حجۃ اللہ البالغہ ا ص ۹۴۔

صلی اللہ علیہ وسلم نے اور آپ کی دیکھا دیکھی بعض صحابہ نے محض عادۃً کئے ہیں ۔ یا حضرت شاہ صاحبؒ کے لفظوں میں عرب اور عرب میں بھی قریش ہونے کی بنا پر کئے ہیں وہ تمام کے لیے لازم نہیں ہیں ، حضرت شاہ صاحبؒ دین کے احکام میں تحریف کے اسباب پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۔

ومن اسباب التحریف التعمق وحقیقتہ ان یامر الشارع بامر وینھی عن شیٔ فیسمعہ رجل من امتہ ویفھمہ حسبما یلیق بذھنہ فیعدی الحکم الیٰ مایشاکل الشیٔ بحسب بعض الوجوہ او بعض اجزاء العلۃ اوالی اجزاء الشیٔ ومظانہ ودواعیہ وکلما اشتبہ علیہ الامر لتعارض الروایات التزم الاشد ویجعلہ واجباو یحمل کل ما فعلہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی العبادۃ والحق انہ فعل اشیاء علی العادۃ فیظن ان الامرو النھی شملا ھذہ

تحریف کے اسباب میں سے ایک سبب تعمق ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ شارع کسی امر کا حکم کرتا ہے یا کسی چیز سے وہ منع کرتا ہے تو ایک شخص اس کو سن کر اپنے ذہن کے مطابق اس کا ایک مفہوم کر لیتا ہے اور اب وہ اس حکم کو اس سے ملتی جلتی چیز کی طرف متعدی کر دیتا ہے یہ مشاکلت بعض وجوہ کی بنا پر ہوتی ہے ، بعض اجزاء علت کی ، یا اجزاء شیٔ اور اس کے دواعی ومقتضیات کی بنا پر ہوتی ہے ۔ اور جب اس شخص پر معاملہ مشتبہ ہو جاتا ہے روایات کے تعارض کی وجہ سے تو یہ سب سے زیادہ شدید اور سخت چیز کا التزام کر لیتا ہے اور ہر وہ کام جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہوا اس کو عبادت پر محمول کرتا ہے حالانکہ حق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد چیزیں بربنائے عادت کی ہیں یہ شخص گمان کرتا ہے کہ

الامور فیجھر بان	امر اور نہی ان امور کو بھی مشتمل ہیں
اللہ تعالیٰ امر	اور اب وہ اعلان کرتا ہے کہ اللہ نے
بکذا ونھی عن کذا[1]	اس کا حکم کیا ہے اور اس سے روکا ہے۔

اب ذرا اس پر غور فرمایئے کہ قرآن مجید کا اساس تشریع کیا ہے؟ یعنی اس نے جو احکام مشروع کیے ہیں ان کی بنیاد کیا ہے؟ "تاریخ التشریع الاسلامی" کے مصنف محمد الخضری رقمطراز ہیں[2] کہ اس تشریع کی اساس تین چیزیں ہیں۔ (۱) تنگی میں نہ ڈالنا (۲) تکلیف یعنی فرائض کا کم رکھنا (۳) تدریجی طور پر احکام کا مشروع کرنا۔ پہلی چیز کا ثبوت یہ ہے کہ قرآن مجید میں ہے

یرید اللہ ان یخفف	اللہ ارادہ کرتا ہے کہ تم پر تخفیف کرے
عنکم وخلق الانسان ضعیفا	اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے

دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے۔

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا۔	اللہ تعالیٰ ہر شخص کو اس کی وسعت کے مطابق ہی تکلیف دیتا ہے۔

تقلیل فرائض کی دلیل یہ ہے کہ ارشاد ربانی ہے۔

یایھا الذین اٰمنوا لا تسألوا	اے ایمان لانے والو ان چیزوں کے
عن اشیاء ان تبدلکم	متعلق سوال مت کرو جو اگر ظاہر
تسوکم۔	ہوں تو تم کو بری معلوم ہوں۔

اس کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حج کی نسبت ایک سوال کا جواب دینے کے بعد ارشاد فرماتے ہیں کہ جن چیزوں کو میں نے ذکر نہیں کیا ہے تم بھی اس ان کی نسبت سوال مت کرو کیونکہ تم سے پہلے جو قومیں ہلاک ہوئی ہیں وہ کثرت سوال اور

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۹۵۔
[2] تاریخ التشریع الاسلامی صفحہ ۱۴۔

اپنے پیغمبروں کے ساتھ اختلاف کی وجہ سے ہی ہوئی ہیں"۔[1]

حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اس روایت کو نقل کیا ہے اور اس پر ایک اور روایت کا بھی اضافہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مسلمانوں کے حق میں سب سے بڑا مجرم وہ شخص ہے جس کے سوال کی وجہ سے کوئی چیز حرام کی گئی ہو"۔[2]

اس فرمان نبوی کے مطابق بہت سی چیزیں ہیں جن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا ہے اور بعد میں علماء اسلام نے حسب موقع و مصلحت ان کے متعلق احکام وضع کیے اور فتوے دیئے ہیں۔ فقہ کی اصطلاح میں ان مسائل کو مصالح مرسلہ کہتے ہیں۔ امام مالک بن انس اس کے لیے خاص طور پر مشہور ہیں۔

اس موقع پر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ تشریع جو کچھ ہونی تھی وہ ہو چکی یعنی جو چیزیں حلال ہونی تھیں وہ حلال ہوگئیں اور جن کو حرام ہونا تھا وہ حرام کردی گئیں۔ اب الیوم اکملت لکم دینکم کے اعلان اور شارع علیہ الصلوۃ والسلام کی وفات کے بعد کسی شخص کو حق نہیں ہے کہ وہ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال کرے لیکن ہاں تبلیغ اور تنفیذ احکام کا معاملہ ہمیشہ مسلمانوں کے امیر و امام کے ہاتھ میں رہے گا۔ اب امیر و امام کے لیے موقع ہے کہ جس طرح تشریعِ احکام عرب قوم کے قومی رجحانات اور ان کے امیال و عواطف کو ملحوظ رکھ کر کی گئی ہے اسی طرح وہ ان احکام کی تبلیغ و تنفیذ بھی اس قوم کے عادات و خصائل کو پیشِ نظر رکھ کر کرے اور الاھم فالاھم کا اصول مرعی رکھے۔

اس سلسلہ میں اس واقعہ کا ذکر کر دینا کافی ہوگا کہ مکہ کی فتح کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ میں تغیر و تبدل کرنے اور اس کو وضع ابراہیمی کے مطابق ہی کر دینے کا ارادہ فرمایا لیکن چونکہ اہل قریش نئے نئے مسلمان ہوئے تھے، اندیشہ تھا کہ کہیں کوئی اور فتنہ نہ کھڑا ہو جائے۔ اس لیے آپ نے باوجود چاہنے کے ایسا نہیں کیا۔

---

[1] تاریخ التشریع الاسلامی ص ۱۲

[2] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۷۲

حافظ ابن قیمؒ نے اپنے استاد شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہؒ کا ایک واقعہ لکھا ہے کہ تاتاریوں کے زمانہ میں ایک مرتبہ شیخ الاسلام اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ ایسے لوگوں کے پاس سے گزرے جو شراب پی رہے تھے[1] شیخ الاسلام کے ساتھیوں میں سے بعض نے اُن کو روکنا چاہا تو آپ نے فرمایا ایسا مت کرو کیونکہ اللہ نے شراب کو اس لیے حرام کیا ہے کہ وہ اللہ کی یاد اور نماز سے روکتی ہے لیکن ان ظالموں کو تو شراب لوگوں کو قتل کرنے۔ لوٹ مار کرنے اور عورتوں اور بچوں کو گرفتار کرنے سے غافل کر دیتی ہے اسی لیے ان کو اسی حالت میں رہنے دو۔[2]

سبحان اللہ! امام عالی مقام حافظ ابن تیمیہؒ نے کیا خوب بات کہی ہے کہ شراب جماع الخبائث ہے اگر ایک ظالم و جابر شخص اس سے بدمست ہو کر ظلم اور سفاکی سے تھوڑی دیر کے لیے غافل ہو جاتا ہے تو کس طرح مظلوم اور غریب مسلمانوں کے لیے وہی رحمت بن جاتی ہے۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ تشریع کی طرح احکام کی تبلیغ اور ان کی تنفیذ میں بھی کس طرح حکمت عملی کو کام میں لانا چاہیئے، حافظ ابن قیم نے تو اپنی مشہور کتاب اعلام میں ایک مستقل اور نہایت طویل باب ہی باندھا ہے جس کا عنوان ہے "تغیر الفتویٰ واختلافہا بحسب تغیر الازمنۃ والامکنۃ والاحوال والنیات والعوائد" اور مندرجہ بالا واقعہ اسی باب میں نقل کیا ہے۔

خلاصۂ بحث

اب اوراق گزشتہ میں آپ نے جو کچھ ملاحظہ فرمایا ہے اس سب کو ایک مرتبہ ذہن میں مستحضر کیجیے تو حاصل یہ نکلے گا۔

(۱) شعائر۔ حدود اور ارتفاقات کی تشریع میں خاص طور پر عاداتِ عرب کا اور عموماً بین الاقوامی

---

[1] غالباً یہ لوگ غیر مسلم ہوں گے۔

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۔

عادات کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

(۲) جن چیزوں میں خاص عرب کی عادات اور ان کے ارتفاقات کا لحاظ رکھا گیا ہے وہ اگرچہ لازم تو فی الجملہ سب پر ہیں لیکن ان کے اجرار اور تنفیذ میں زیادہ تنگی نہ کی جائے اور امام کو اختیار ہے کہ زمان و مکان کے اقتضار کے مطابق ان کی تنفیذ کرے۔

(۳) بہت سی سنن سنن عادیہ ہیں جو تمام امت پر لازم نہیں ہیں۔

(۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے امور سے سکوت فرمایا ہے اور علماء و فقہائے ان کے لیے حسب مصلحت شرعی احکام وضع کئے ہیں۔

(۵) جس قوم میں تبلیغ کی جائے اور جس پر احکام خداوندی نافذ کیے جائیں تشریع کی طرح اس تبلیغ اور تنفیذ دونوں میں اس قوم کے قومی مزاج کی رعایت ہونی چاہیئے تاکہ وہ احکام الٰہی سنتے ہی متوحش نہ ہوں بلکہ رفتہ رفتہ وہ ان کو اپناتے رہیں یہاں تک کہ آخر اللہ کے رنگ میں بالکل ہی رنگے جائیں۔

(۶) زمان و مکان اور احوال و عوائد کے اختلاف سے احکام اور فتاویٰ بھی متغیر ہوجاتے ہیں

ان تنقیحات ستہ کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ اسلام میں عبادات اور اس کے نظام اخلاق کے علاوہ نظام سلطنت اور نظام معاشرت میں کتنی لچک ہے اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ خلیفہ کے انتخاب اور سلطنت کی نوعیت کے لیے کوئی خاص اور مخصوص و متعین طریقہ نہیں ہے۔ خلیفہ اوّل حضرت ابوبکر رضؓ کو جمہور نے منتخب کیا۔ خلیفہ ثانی حضرت عمر رضؓ کو خود خلیفہ اوّل نے تنہا چنا اور اپنا قائم مقام بنایا۔ اور خلیفہ دوم نے اپنی جانشینی کے لیے چھ بزرگوں کی ایک کمیٹی بنائی اور ان میں سے کسی ایک کو خلیفہ بنانے کی سفارش کی۔ پھر امیر معاویہ رضؓ نے بزورِ شمشیر خلافت حاصل کی تو اُسے بھی تسلیم کرلیا گیا اور اس کے بعد ولی عہدی کی داغ بیل ڈالی گئی ہے تو مسلمان اسے بھی برداشت کر گئے۔

یہی حال نظام معاشرت کا ہے۔ مسلمان عرب میں رہے تو عربی وضع قطع اور عربی لباس میں نظر آتے ہیں، پھر اس ملک سے قدم باہر نکالا اور ایرانیوں سے میل جول بڑھا تو اس شدت کے ساتھ ایرانی تہذیب و تمدن کو اپنایا کہ بغداد کے بہت سے محلات پر قصر نوشیرواں و کاخ

مدائن کا دھوکا ہونے لگا ۔ مامون رشید کے محل میں بے تکلف نوروز منایا جاتا تھا ۔ اور خود بھی اس میں شریک ہوتا تھا ۔ یہ اثر آج تک چلا آرہا ہے ۔ چنانچہ مسلمانوں کے نام جہاں عبداللہ اور عبدالرحمان ہوتے ہیں ، جمشید علی ۔ فیروز بخت ، فریدوں جاہ اور گلداد و گلزار خاں وغیرہ بھی ہوتے ہیں ۔ جس طرح ایک ایران کا مسلمان مسلمان ہونے کے باوجود اپنی ملکی زبان (جو آتش پرستوں کی زبان ہے) میں بول سکتا ہے اپنا نام ایرانی ہی رکھ سکتا ہے ۔ ایرانی طریق بود و ماند اور ایرانی معاشرت پر بشرطیکہ وہ اسلام کے کسی اخلاقی اصول سے متصادم نہ ہو قائم ہو سکتا ہے ، تو بے شبہ دوسرے ملکوں کے مسلمانوں کے لیے بھی یہ تمام گنجائشیں اور وسعتیں ہونی چاہئیں اور یہ ظاہر ہے کہ انہی وسعتوں اور گنجائشوں کے باعث ایک ملک کے مسلمان کی قومیت فنا نہیں ہوتی بلکہ قائم رہتی ہے مگر مہذب اور شائستہ اور اسلامی اخلاق کے سانچے میں ڈھل کر ہموار اور استوار اور صالح ہو کر قائم رہتی ہے ۔ جب اسلام نے عربوں کو مسلمان ہونے کے بعد عرب فوقیت سے خارج نہیں کیا بلکہ ان کی قومیت کو باقی رکھا چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک جگہ صحابۂ کرام کا جو وصف بیان کیا ہے تو لکھا ہے کہ ان میں حمیت دینی کے ساتھ حمیت نسبی بھی تھی [1] ایرانیوں کو مسلمان ہونے کے باوصف ایرانیت سے الگ نہیں کیا تو ہندوستان یا کسی اور ملک کے مسلمانوں کو مسلمان ہونے کے بعد کس طرح ان کی قومیت سے خارج کر سکتا ہے اگر ایسا ہوتا تو بتایا جائے کہ زمان و مکان کے اختلاف سے حدود میں عدم تضییق ۔ سنن عادیہ کا عدم لزوم مصالح مرسلہ کی فقہی اہمیت ۔ یہ تمام چیزیں کیوں اور کس لیے ہیں ؟

اب جب کہ نبوت ختم ہو چکی ہے اور کوئی نبی کسی نئی شریعت کو لے کر کسی ملک میں آنے والا نہیں ہے تو اس صورت میں اسلام تمام دُنیا کا دین اور ایک عالمگیر مذہب اسی شکل میں ہو سکتا ہے کہ اس میں وہ تمام چیزیں ہوتیں جو آپ تنقیحاتِ ستہ میں ملاحظہ فرما چکے ہیں اور اس طرح اس میں اتنی لچک ہوتی کہ دُنیا کی مختلف قومیں اپنی اپنی قومیت صالحہ پر قائم رہتے ہوئے اس کو اپنا سکیں ۔ ہم نے تشریع احکام اور قومی اور بین الاقوامی خصوصیات کے زیر عنوان جو سوال قائم

---

[1] ۔ حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۹۴ ۔ باب الحاجۃ الی دینٍ ینسخ الادیان ۔

کیا تھا۔ اس تقریر سے خود بخود اس کا جواب بھی نکل آتا ہے اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ قومیتوں کی رعایت سے مذکورہ بالا امور میں گنجائش ہونا ہی درحقیقت اسلام کی عالمگیری کا راز ہے۔

اس طویل بحث کے بعد قومیت سے متعلق مولانا عبیداللہ سندھی کے ارشادات پڑھئے تو آپ کو ماننا ہوگا کہ مولانا نے صرف اتنی ہی اور اسی قدر بات کہی ہے جو ہم اوپر لکھ آئے ہیں اس سے تجاوز کر کے انہوں نے ہرگز یہ نہیں کہا کہ کسی قوم کی رعایت سے اسلام کی حلال کی ہوئی چیز حرام یا حرام کی ہوئی شے حلال ہو سکتی ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے تو وہ قومیت کی تقسیم کرتے ہیں صالحہ اور غیر صالحہ۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

" اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا وہ قوموں کے مستقل وجود کو تسلیم کرتا ہے اس میں وہ صالح اور غیر صالح قومیت کا امتیاز کرتا ہے۔" (ص ۱۹۶)

پھر جیسا کہ ہم نے شروع میں ہی لکھا ہے اس کی بھی تصریح کر دیتے ہیں کہ قومیت سے مراد یشنلزم نہیں ہے جس سے عصبیت پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔

" وہ قومیت جو بین الاقوامیت کے منافی ہو وہ اس کے (اسلام کے) نزدیک بیشک مذموم ہے۔" (ص ۱۹۶)

بلکہ قومیت سے مراد یہ ہے کہ جس طرح اسلام قبول کرنے کے بعد ایک عرب عرب ہی رہتا ہے۔ اور اسلام اس پر نکیر نہیں کرتا۔ ٹھیک اسی طرح ایک ترکی۔ ایک ایرانی۔ ایک افغانی ایک افریقی۔ ایک یورپین اور ایک ہندوستانی مسلمان ہونے کے بعد بھی ترکی افغانی افریقی اور ہندوستانی رہتا ہے۔ کوئی دوسری چیز نہیں بن جاتا۔ اسلام اس قومیت کو تسلیم کرتا ہے اور اس قومیت کے جو اجزائے صالحہ ہیں ان کی تہذیب کرتا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں۔

" لیکن یہ کہ قوم کا وجود بھی سرے نہ رہے یہ ناممکن ہے۔" (ص ۱۹۶)

اب یہ بھی سن لیجئے کہ قومیت کی رعایت سے مولانا کے نزدیک اسلام اپنے اندر کتنی لچک رکھتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں۔

" انسان کی جبلی استعداد اس کے خاص ماحول سے ہی بنتی ہے۔ مثلاً ہندوستان میں فطرۃً ذبح حیوانات پسندیدہ نہیں۔ اس لیے اگر کوئی ہندوستانی ذبح

ذبح حیوانات سے بچے تو اس کا یہ فعل خلافِ نبوت نہ ہوگا" (ص ۲۵۵)

فرمایئے! اس میں مولانا نے کونسی بیجا بات کہی ہے۔ کیا اسلام اس کا مطالبہ کرتا ہے کہ آج اگر کوئی ہندو مسلمان ہو جائے تو کلمہ پڑھوانے کے بعد پہلا کام یہ کیا جائے گا کہ گائے کے گوشت کی ایک بڑی بوٹی اس کے منہ میں ٹھونس دی جائے۔ حاشا وکلا غور کیجئے ہندو مذہب چونکہ تنگ اور صرف ہندوستان کے لیے تھا۔ اس لیے اس نے دوسری قوموں کے عادات کا لحاظ کیے بغیر صرف اپنے ملکی عادات کے پیشِ نظر گوشت کو قطعاً حرام قرار دے دیا۔ لیکن اسلام، عالمگیر مذہب ہے۔ ہر قوم کی اس میں رعایت رکھی گئی ہے۔ اس لیے اس نے ایک طرف گوشت کو حلال قرار دیا اور دوسری جانب اس کے نہ کھانے کو معصیت نہیں کہا اور آج کل کے مسلمانوں کی تغلیظ کے لیے جو گوشت خوری اور ذبح حیوانات کو ہی عین اسلام سمجھتے ہیں اور جن کے مسلمان ہونے کی آج کل یہی ایک نشانی رہ گئی ہے یہ بھی اعلان کر دیا۔

لن ینال اللہ لحومها ولا	اللہ کو ہرگز ہرگز ان قربانیوں کا گوشت
دماءُها ولکن ینالہ	پہنچتا ہے اور نہ ان کا خون۔ اس کو
التقویٰ منکم۔	تو صرف تمہاری پرہیزگاری پہنچتی ہے۔

افسوس ہے کہ فاضل ناقد نے اس موقع پر بھی تبصرہ لگارانہ دیانت کا کوئی اچھا ثبوت، نہیں دیا اوپر آپ مولانا کا فقرہ پڑھ آئے ہیں۔ جن کے الفاظ صرف یہ ہیں" اگر کوئی ہندوستانی ذبح حیوانات سے بچے، لیکن لائق ناقد معارف میں اس فقرہ کو نقل کرنے کے بعد اپنی طرف سے یہ فقرہ اضافہ کرتے ہیں" یعنی اپنے اوپر حیوانات کا گوشت حرام کرلے" اور پھر ستم یہ ہے کہ اس فقرہ کو مولانا کی عبارت کے ساتھ ضم کر دیتے ہیں۔ اب کوئی بتائے کہ" ذبح حیوانات سے بچنے" کے معنی " اپنے اوپر حیوانات کا گوشت حرام کرلینا" کس زبان اور کس قاعدہ کی رو سے درست ہیں؟ کتنے مسلمان ہیں جنہوں نے طبیعت کی کمزوری کے باعث عمر بھر میں کبھی اپنے ہاتھ سے قربانی یا ایک مرغی بھی ذبح نہ کی ہوگی جس کی وجہ سے ایک عربی شاعر انہیں خطاب کرکے کہہ سکتا ہے۔

کان ربک لم یخلق لخشیتہ ‏ ‏ ‏ سواهم من جمیع الناس انسانا

لیکن کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ لوگ گوشت بھی نہیں کھاتے یا اس کو انہوں نے بیف الطعام کر لیا ہے نشتان ما بینہما۔

ہاں پیشک مولانا فرماتے ہیں۔

"اطعمہ کی تحلیل اور تحریم بیشتر قومی پسندیدگی یا مزاج کے مطابق ہوتی ہے" (ص، ۲۵)

حضرت شاہ صاحب کے مذکورہ بالا بیانات سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے۔

لیکن مولانا کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اب یہاں ہندوستان میں ہندوؤں کی خاطر از سر نو تحلیل و تحریم کا فیصلہ کیا جائے کیونکہ اسلامی احکام میں بذات خود اتنی لچک ہے کہ اس کی قطعاً کوئی ضرورت ہی نہیں۔ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی امت بنو اسرائیل جیسی تنگ نظر نہ تھی جس کی وجہ سے تحلیل میں تنگی برتی جاتی۔ چنانچہ قرآن نے کہا ہے۔

کل الطعام کان حلا	تمام کھانے بنو اسرائیل کے لیے حلال
لبنی اسرائیل الا ما حرم	تھے۔ سوائے ان کھانوں کے جن کو خود
اسرائیل علی انفسہ۔	بنی اسرائیل نے اپنے اوپر حرام کر لیا تھا

یہاں جب امت محمدیہ نے اپنے اوپر کوئی چیز حرام نہیں کی تو ان پر کیوں سختی کی جاتی۔

یہاں یہ نکتہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ حضرت یعقوبؑ اور اُن کی اولاد نے اونٹ کا گوشت اور دودھ اپنے اوپر حرام کر لیا تو خدا نے بھی اسے حرام کر دیا۔ لیکن اس کے برخلاف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے جلیل القدر پیغمبر نے ایک مرتبہ شہد نہ کھانے کی قسم کھا لی، تو خدا نے اس کو حرام نہیں کیا بلکہ خود حضور کو خطاب کر کے فرمایا۔

یا ایھا النبی لم تحرم	اے نبی آپ اس چیز کو کیوں حرام کرتے
ما احل اللہ لک	ہیں جس کو خدا نے آپ کے لیے حلال
	کیا ہے۔

پھر اتنا ہی نہیں بلکہ آپ سے قسم تڑوائی جاتی ہے اور شہد کھلایا جاتا ہے غور کیجئے؛ ان دونوں واقعات میں یہ فرق کیوں ہے؟ محض اس وجہ سے کہ بنو اسرائیل کا مذہب صرف ان کے لیے تھا اور اس کے برخلاف اسلام تمام عالم کا مذہب تھا اس میں قدرتی طور پر یہ وسعت اور

گنجائش ہونی چاہیئے تھی۔

قرآن میں لے دے کے کل دو ہی چیزیں تو حرام ہیں[1] اور وہ دونوں حسن اتفاق سے حرف خ سے شروع ہوتی ہیں یعنی خمر اور خنزیر۔ ان میں سے موخر الذکر کی نجاست اور خباثت اس درجہ ظاہر و باہر ہے کہ بے شمار انسان جو شراب پیتے ہیں وہ بھی اس ملعون کے پاس پھٹکتے تک نہیں پھر اسلام جب ہر طیب سے طیب اور عمدہ سے عمدہ گوشت کی اجازت دیتا ہے تو اب لحم خنزیر پر اصرار کرنا منسوخ الفطرت ہونے کی دلیل نہیں تو اور کیا ہے ۔

رہا خمر کا معاملہ ! تو اسلام نے اس کا بدل نبیذ تجویز کیا ہے ۔ چنانچہ ایک مرتبہ ایک شخص نے حضرت عمرؓ کے مشکیزہ سے کچھ پی لیا اور اس کو نشہ ہو گیا تو حضرت عمرؓ اس کو مارنے لگے اب یہ شخص بولا کہ حضرت میں نے آپ کے مشکیزہ سے ہی تو پیا ہے ؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا " میں پینے کی وجہ سے نہیں ۔ بلکہ نشہ کی وجہ سے مارتا ہوں " سبحان اللہ ! حضرت عمرؓ نے کیا بلیغ بات ارشاد فرمائی ہے ۔ مقصد یہ ہے کہ مشروب ممنوع نہ تھا لیکن جب پینے والے میں ہی " حریف مے مرد افگن " ہونے کی تاب نہ ہو تو پھر وہ اسے پیئے ہی کیوں ؟ یعنی شراب دشمن ہوش و حواس ہے تو کون عقلمند اسے گوارا کرے گا کہ وہ چند گھونٹ پی کر اپنے ہوش و حواس کھو دے ۔ گویا اس طرح حضرت عمرؓ نے شراب کی حرمت کی وجہ تو بیان فرمائی ہی تھی ساتھ ساتھ یہ بھی بتا گئے کہ نبیذ حلال تو ہے مگر اس کے لیے جو عمرؓ (رضی اللہ عنہ) جیسا ظرف وسیع بھی رکھتا ہو ۔

پس مولانا نے تحلیل و تحریم اطعمہ کے سلسلہ میں جو کچھ فرمایا ہے اس کے کسی فقرہ یا کسی لفظ کی زد اسلام پر نہیں پڑتی ۔ البتہ مولانا ہندوؤں پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۔

---

[1] ان کے علاوہ قرآن میں جن محرمات کا ذکر ہے وہ یا تو مردار جانور ہے یا وہ زندہ جانور ہے جو غیر طبعی طریقہ پر مرا ہو یا مارا گیا ہو مثلاً موقوذۃ ۔ نطیحہ اور متردیہ ۔ بہرحال ان چیزوں میں حرمت نفس شئے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ایک خارجی سبب کے باعث ہے یا ان کے علاوہ احادیث صحیحہ کی رو سے جو بعض جانور مثلاً درندے وغیرہ حرام ہیں وہ بذات خود اتنی مکروہ اور صحت کے لیے اس درجہ مضر چیزیں ہیں کہ کوئی مہذب اور سنجیدہ انسان ان کو کھانا پسند نہیں کریگا اور نہ وہ کسی متمدن قوم میں کھائی جاتی ہیں۔

"ہندوستان میں قدیم الایام سے گائے کا گوشت نہیں کھایا جاتا اس کو ہم کہیں گے کہ گائے کا گوشت ہندو قوم کے مزاج میں مکروہ ہے۔ لیکن زیادتی یہ ہے کہ ہندوؤں نے گائے کے گوشت کو کل انسانیت کے لیے حرام سمجھ لیا" (ص ۲۸۰)

لیکن افسوس کہ اس کے باوجود گوشت سے متعلق مولانا کا مذکورہ بالا فقرہ نقل کرتے کے بعد ہمارے لائق ناقد مولانا سندھی کی نسبت ان الفاظ میں اظہار خیال کرتے ہیں۔

"یہ سب اسی جذبۂ وطن پرستی کے مظاہر ہیں جو مولانا کی رگ و پے میں سرایت کیے ہوئے ہیں" (معارف ص ۱۷۷)

اب کوئی انصاف کرے کہ یہ "جذبۂ وطن پرستی" کا نتیجہ ہے یا اس جذبہ کا کہ مولانا اسلام کو ہر قوم کے لیے قابل قبول مانتے ہیں اور اسلام سے لوگوں کی وحشت کم کرنی چاہتے ہیں

کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا!

خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد

جو چاہے آپ کا حسنِ کرشمہ ساز کرے

قومی قانون

قومیتوں کی رعایت سے اسلامی احکام میں جو لچک ہے جناب ناقد مولانا سندھی کی زبان سے اس کا ذکر سُن کر صرف اتنا ہی نہیں فرماتے کہ "یہ سب اسی جذبۂ وطنی پرستی کے مظاہر ہیں" بلکہ آگے چل کر بڑی جرأت سے مولانا پر یہ الزام بھی لگاتے ہیں کہ مولانا احکامِ قرآنی کی تبدیلی اور تغیر کو جائز رکھتے تھے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"احکام قرآنی کی تبدیلی اور تغیر کے متعلق ایک اور ارشاد ملاحظہ ہو جو بالکل واضح ہے اور کسی تبصرہ کا محتاج نہیں" (معارف ۱۷۷)

اب ذرا یہ بالکل واضح بیان مولانا سندھی کا آپ بھی سُن لیجئے۔

"غیر عرب اقوام کے لیے اس پیغام کو جو بظاہر عربی شکل میں تھا اپنانے میں جو دقتیں پیش آئیں انہیں دو طرح سے حل کیا گیا۔ عربوں کو دوسری قوموں پر حکمرانی حاصل ہو گئی تھی، ان قوموں کے عوام نے تو شریعت کو اس لیے مان لیا کہ یہ حکمرانوں کا قانون . . . . . البتہ دوسری قوموں کے خواص کے لیے اس قانون کو اپنانے میں جو رکاوٹ ہو سکتی تھی وہ یوں دور ہو گئی کہ اس قانون میں لچک تھی۔ غیر عرب اقوام کے خواص کو اجازت تھی اگر وہ چاہیں تو عربی قانون کو بجنسہٖ قبول کر کے عرب بن جائیں یا اس کی روشنی میں ایک قومی قانون بنالیں" (ص ۲۹۱)

مولانا کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد جناب تبصرہ نگار لکھتے ہیں

"ہم نہیں سمجھ سکتے کہ لچک سے مولانا کیا مراد لیتے ہیں پھر اگر لچک کی تاویل بھی کر لی جائے تو قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی" (معارف ص ۱۷۸)

میں ان لوگوں میں سے ہوں جو کسی کی نیت پر شبہ کرنے سے جہاں تک ہو سکتا ہے

بچتے ہیں۔ لیکن اس موقع پر میرے لیے یہ گزارش کرنا ناگزیر ہوگیا ہے کہ یا تو جناب ناقد نے اس سلسلہ کی مولانا کی پوری عبارت پڑھی ہی نہیں ہے اور اگر واقعہ یہی ہے تو جناب ناقد خود ہی فرمائیں کہ اس حالت میں جناب مولانا سندھی کی طرف اس قدر شدید جرم کا انتساب کیونکر دیانت و انصاف کا مقتضا ہو سکتا ہے۔ اور اگر درحقیقت موصوف نے مولانا کی پوری عبارت کو پڑھ کر یہ فیصلہ صادر کیا ہے تو پھر میں حیران ہوں کہ اس کو کیا کہوں۔ کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ چونکہ یہ بحث بڑا نازک تھا اور اس سے طرح طرح کی غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی تھیں۔ اس لیے مولانا نے اس معاملہ میں کسی قسم کے خفا اور ابہام سے کام نہیں لیا بلکہ انہوں نے صاف صاف بتایا ہے کہ "لچک" سے مراد کیا ہے؟ اور نیز یہ کہ قومی قانون (ناقد صاحب کے نزدیک جس کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی) سے غرض اور مطلب کیا ہے؟ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح آج ترکوں نے اسلامی قانون کو پس پشت ڈال کر سوئیزرلینڈ کے قانون کو اپنا دستور بنا رکھا ہے۔ اسی طرح مولانا بھی اس بات کے قائل ہیں کہ ہر ملک کے مسلمان قرآن کے احکام کو نظر انداز کرکے اپنے لیے کوئی اور قومی قانون پسند کر سکتے ہیں؟ حاشا وکلا! مولانا ایک لمحہ کے لیے بھی اس کو جائز نہیں رکھتے چنانچہ محترم ناقد نے مولانا کی مندرجۂ بالا جو عبارت نقل کی ہے۔ مولانا متصلاً اس کے بعد ہی فرماتے ہیں۔

"جو (یعنی قومی قانون) وہی مقصد پورا کرے جس کی دعوت عربی قانون دیتا تھا۔ یہ قوم (غیر عرب) اگر چاہے تو وہ اپنے اس قانون کو اپنی قومی زبان اور قومی رسم ورواج میں منتقل کرکے اسے ہر خاص وعام کے ذہن اور اس کی زندگی کے قریب کر سکتی تھی"۔ (ص ۲۶۱)

مولانا نے اس بیان میں تین باتیں صاف صاف کہی ہیں جو قومی قانون کے لیے جنس وفصل کا حکم رکھتی ہیں۔

(۱) ہر ملک کے مسلمانوں کے قومی قانون کو وہی مقصد پورا کرنا چاہیئے جس کی دعوت عربی قانون دیتا ہے۔

(۲) یہ قومی قانون قومی زبان میں ہو۔

(۳) قومی رسم ورواج کی روشنی میں عربی قانون کو منتقل کیا گیا ہو۔

ان تینوں میں سے پہلی چیز تمام قومی قانونوں کے لیے جنس کا حکم رکھتی ہے یعنی خواہ ترکی کے مسلمان اپنے لیے قومی قانون بنائیں یا افغانستان اور ہندوستان کے مسلمان ایسا کریں بہرحال ان سب کے قوانین کا مقصد وہی ہونا ضروری ہے جو عربی قانون کا تھا۔ اس کے علاوہ باقی دو چیزیں قومی قانون کے لیے فصل کے مرتبہ میں ہیں۔ جو ایک قانون کو دوسرے قانون سے ممتاز کرتی ہیں۔

ان میں سے پہلی چیز سے تو کسی مسلمان کو بھی انکار نہیں ہو سکتا۔ البتہ تیسری چیز یعنی عربی قانون کو قومی رسم و رواج میں منتقل کرنا ممکن ہے کسی کو اس سے کوئی خلجان ہو۔ اس لیے مولانا نے اس کی تفصیل بھی کر دی ہے اور صاف صاف بتا دیا ہے کہ اس بارہ میں ان کا نقطۂ نظر کیا ہے؟ چنانچہ مندرجہ بالا عبارت کے بعد ہی سرور صاحب لکھتے ہیں۔

"مولانا کے نزدیک اسلامی فتوحات کے بعد قرآن کے قانون کو چلانے کے لیے فقہا کے مختلف مذاہب اسی مقصد کو پورا کرنے کے لیے معرض وجود میں آئے۔ ان میں حنفی فقہ خاص طور پر ممتاز ہے۔ اس فقہ میں عربوں کی وہ چیزیں جو غیر مسلموں کو کھلتی تھیں ان کا بدل تجویز کیا گیا۔ چنانچہ خلفائے عباسیہ نے اسی کو اپنی خلافت کا قانون مان لیا۔ اور اس کے بعد مشرق میں جو بھی سلطنتیں بروئے کار آئیں سب نے فقہ حنفی کو ہی اپنا دستور بنایا۔ مختلف قوموں کے باہمی جھگڑوں اور آپس کی رقابتوں کا سلجھانے کا یہ بہترین طریقہ تھا۔

یہ بحث تو ابھی آگے آئے گی کہ مولانا نے فقہ حنفی کی نسبت جو کچھ فرمایا ہے وہ کس قدر صحیح اور درست حقیقت ہے۔ تاہم مولانا کے ان الفاظ سے یہ بات تو ڈھکی چھپی نہیں رہتی کہ قومی قانون کی نسبت مولانا کا تخیل کیا ہے؟ یعنی یہی کہ فقہ کے جو مختلف مذاہب ہیں وہ مختلف ملکوں کے مسلمانوں کے لیے قومی قانون کی حیثیت رکھتے ہیں چنانچہ اسی بات کی تشریح اس طرح کرتے ہیں۔

"عرب اقوام میں شافعی فقہ کا رواج ہوا۔ اور ایرانی ترک اور ہندوستانی فقہ حنفی کے پیرو ہوئے۔ اسلام کے ابتدائی دور میں جب عرب مفتوحہ قوموں کے حاکم

بنے تو ان میں ایک بڑا گروہ تو ایسا تھا کہ جو بھی غیر عرب مسلمان ہو جاتے یہ لوگ ان کو اپنی برادری میں شامل کر لیتے اور عرب اور غیر عرب مسلمانوں میں فرق روا نہ رکھتے۔ یہ گروہ اس دور میں اسلام کی صحیح نمائندگی کرتا تھا۔ مگر عربوں کا ایک گروہ ایسا بھی تھا جو غیر عربوں پر حکومت کرنا اپنی قومی خصوصیت سمجھتا تھا۔ یہ عرب کی رجعت پسند طاقت تھی اور اسے ہم اسلام کی نمائندہ جماعت نہیں کہہ سکتے اس قسم کے لوگوں کا ایک حصہ عجمی ممالک میں آباد ہو گیا اور ان کی برابر یہ کوشش رہی کہ وہ عجمیوں میں رہتے ہوئے عربیت کی نسلی فضیلت پر زور دیتے رہیں۔ یہ لوگ حنفی فقہ کے سخت دشمن تھے اور شافعی فقہ کو اسلام کے مراوف ثابت کرنے پر مصر تھے۔ حنفی ان سے اس طرح بازی لے گئے کہ انہوں نے فقہ حنفی کا فارسی میں ترجمہ کر کے اسے دیہات میں عام کر دیا اور فقہ حنفی غیر عرب قوموں کا ایک لحاظ سے قومی مذہب بن گیا۔ یہی فقہ ایران اور ترکستان میں پھیلی اور وہاں سے ہندوستان میں پہنچی اور مدتوں تک قومی مذہب کے نام سے یہاں حکمراں رہی۔ الغرض قرآن کے بین الاقوامی قانون کی حجازی تعبیر عربوں کے لیے قومی مذہب تھی اور اس کی حنفی تعبیر عجم کا قومی دین قرار پائی۔ اس طرح سے اسلام ایک قوم سے دوسری قوم تک پہنچا اور ہر قوم اسے اپنا مذہب ماننے پر راضی ہو گئی۔"

مولانا کا یہ بیان اور خصوصاً اس کا خط کشیدہ حصہ خاص توجہ اور غور سے پڑھنے کے قابل ہے۔ حق یہ ہے کہ مولانا نے چند الفاظ کے کوزہ میں حقائق و معارف کا ایک دریا بند کر دیا ہے۔ جس سے مولانا کی وسعت مطالعہ اور وقت نظر کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس بیان کی صحیح قدر و قیمت اس وقت تک معلوم نہیں ہو سکتی جب تک کہ پہلے اس کا علم نہ ہو کہ حنفی فقہ کن حالات میں اور کیوں پیدا ہوا؟ اس کی خصوصیات کیا ہیں۔ اور اس نے اسلام کو عالمگیر بنانے اور دوسری قوموں کے لیے قبول اسلام کا دروازہ کھولنے اور انہیں اپنانے میں کیا کچھ کیا ہے؟ اس بنا پر ہم ذیل میں مختصراً ان مسائل پر روشنی ڈالتے ہیں تاکہ مولانا سندھی کا مطلب زیادہ واضح ہو سکے۔

فقہ حنفی

اصل یہ ہے کہ پہلی ہجری کے اواخر اور دوسری صدی کے اوائل کا زمانہ اسلام کے لیے تہذیبی و تمدنی بلکہ خود دینی اور مذہبی اعتبار سے ایک نہایت پر آشوب زمانہ تھا۔ یہ وہ وقت تھا جب کہ اسلام کی برق سرعت فتوحات نے اپنے وسیع دامن میں ایرانی، رومی، کلدانی، حبشی، قبطی، ترکستانی اور سندھی جیسی دنیا کی مختلف قوموں کو ڈھانپ لیا تھا۔ یہ قومیں خود اپنا کلچر رکھتی تھیں اور خاص خاص تہذیب و تمدن کی مالک تھیں۔ اس بنا پر اب ان کے باہمی میل جول اور اختلاط و ارتباط سے نئے نئے مسائل پیدا ہونے شروع ہوئے جو تہذیب و حضارت کا لازمی نتیجہ ہوتے ہیں۔

اس وقت بڑی مشکلیں دو تھیں، ایک یہ جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں۔ عرب عجمیوں کے ساتھ بالعموم وہ معاملہ نہیں کرتے تھے جو مسلمان ہونیکے اعتبار سے انہیں کرنا چاہیئے تھا۔ اس بنا پر اسلام ان لوگوں کے دلوں میں پورے طور پر راسخ نہیں ہوسکا اس کے علاوہ دوسری مشکل جو سب سے بڑی مشکل تھی یہ تھی کہ مختلف قوموں کے باہمی میل جول، تبادلۂ افکار اور پھر یونانی علوم ایرانی و رومی خیالات و آرا، ان سب کے پھیلنے اور ان کی عام اشاعت کے باعث مسلمانوں میں وہ سادہ اعتقادی باقی نہیں رہی تھی جو اب تک ان کا شعار تھی۔ اب انہوں نے اسلامی عقائد پر فلسفیانہ اور عقلیاتی طریقِ استدلال کی روشنی میں غور کرنا شروع کر دیا اور اس طرح کلامی مسائل معرضِ وجود میں آئے۔

ان حالات میں جو حضرات مسلمانوں کے لیے دینی پیشوا کا حکم رکھتے تھے وہ دو طبقوں پر منقسم تھے۔ ایک طبقہ اہل حدیث کہلاتا تھا جس کا مرکز حجاز تھا اور دوسرا طبقہ اہل الرائے کہلاتا تھا جس کا مرکز عراق تھا۔

اہلحدیث کا جو طبقہ تھا فقہائے اربعہ میں سے امام مالک بن انس رح اور امام احمد بن حنبل رح کو

اس طبقہ کی زعامت و قیادت کا فخر حاصل ہے جہاں تک عمل بالحدیث کا تعلق ہے یہ دونوں حضرات برابر اور ہمرتبہ ہیں ۔ البتہ امام مالکؒ اہل مدینہ کے مطابق عمل کرنے کے لیے زیادہ مشہور ہیں ۔ اب رہا اہل رائے کا طبقہ تو اگرچہ اس کے متعلق مشہور تو یہی تھا کہ یہ لوگ قیاس کو سنت پر مقدم رکھتے ہیں لیکن یہ سراسر لغو اور کھلا بہتان ہے اور آگے چل کر اس کی اور وضاحت ہو جائے گی ۔ بہرحال یہ ضرور ہے کہ اہل الرائے جب روزمرہ نئے نئے مسائل دیکھتے تھے اور قرآن و حدیث میں کہیں ان کی بابت کوئی حکم نہیں پاتے تھے تو لامحالہ انہیں قیاس سے کام لینا پڑتا تھا اور یہی وہ صحیح طریقہ تھا جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پسند فرمایا تھا ۔ چنانچہ ابوداؤد اور ترمذی کی مشہور روایت ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذ کو یمن کی طرف بھیجنے لگے تو آپ نے اُن سے پوچھا " معاذ ! تم کس چیز کے ساتھ حکم کرو گے ؟ عرض کیا " قرآن سے " پھر ارشاد گرامی ہوا " اور اگر قرآن میں اس معاملہ کے لیے کوئی حکم نہ پاؤ تو پھر " ؟ معاذ بولے " سنت رسول اللہ سے اب پھر سوال ہوا ۔ لیکن اگر سنت رسول اللہ میں بھی اس کے لیے کوئی حکم نہ ہو " ؟ اس پر حضرت معاذ رضؓ نے جواب دیا " فبرائی " اب میں اپنی رائے سے حکم کروں گا " ۔ اس کے بعد راوی کا بیان ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سُن کر خوشی کے مارے اپنا سینہ مبارک پیٹ لیا اور فرمایا ۔

" جمیع حمد ثابت ہے اس خدا کے لیے جس نے رسول اللہ کے پیغام رساں کو اس بات کی توفیق دی جس سے رسول اللہ راضی ہو " [1]

ایک زمانہ تھا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضؓ جو فقہاء صحابہ میں ایک ممتاز مقام رکھتے ہیں ۔ اپنی رائے سے کسی بات کا جواب دینا گوارا نہیں کرتے تھے لیکن جب وہ عراق آئے اور یہاں کی تمدنی اور تہذیبی زندگی سے دوچار ہوئے تو انہیں اس کے سوا کوئی چارہ کار نظر نہیں آیا کہ نئے مسائل کے متعلق فیصلہ کرنے کے لیے اپنی رائے سے کام لیں ۔ چنانچہ حجۃ اللہ البالغہ میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضؓ نے فرمایا ۔

---

[1] ابوداؤد و باب اجتہاد الرائے فی القضاء

اتى علينا زمان لسنا نقضي ولسنا هنالك وان الله قد قدر من الامر ان قد بلغنا ما ترون فمن عرض له قضاء بعد اليوم فليقض فيه بما في كتاب الله عزوجل فان جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم فان جاءه ما ليس في كتاب الله ولم يقض به رسول الله صلى الله عليه وسلم فليقض بما قضى به الصالحون ولا يقل انى اخاف وانى ارى۔ [1]

ایک زمانہ تھا کہ ہم حکم نہیں کرتے تھے اور ہم ان جگہوں پر نہیں آتے تھے۔ حالانکہ اللہ نے ہمارے لیے وہ چیز مقدر کر دی تھی جسے تم آج دیکھ رہے ہو پس آج کے بعد تم میں سے کسی شخص کو اگر حکم کرنے کی نوبت آئے تو اس کو کتاب اللہ کی روشنی میں حکم کرنا چاہیئے لیکن اگر اس کو کوئی ایسا معاملہ پیش آجائے جس کا حکم قرآن میں نہ ہو تو سنت میں تلاش کرنا چاہیئے۔ لیکن اگر کوئی ایسا معاملہ پیش آجائے جس کا حکم نہ قرآن میں ہو اور نہ حدیث میں تو پھر قاضی کو اس چیز کا حکم کرنا کرنا چاہیئے جس کا نیک لوگوں نے حکم کیا ہو اور یہ حکم کرتے وقت اسے یہ نہیں کہنا چاہیئے کہ "میں ڈرتا ہوں یا "میری رائے یہ ہے"۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی مراد ان آخری جملوں سے یہ ہے کہ جو کچھ کہو پوری جرأت اور ہمت سے کہو تردد اور تذبذب کے ساتھ کوئی فیصلہ نہیں دینا چاہیئے۔

حضرت عمرؓ نے بھی قاضی شریح کے نام جو ایک حکم بھیجا تھا اس میں تحریر فرمایا تھا کہ اگر تمہیں کوئی ایسا معاملہ پیش آجائے جس کا حکم قرآن وسنت میں نہ ہو تو یہ دیکھو کہ لوگوں کا معمول اور متفق علیہ کیا ہے؟ بس اس کو اختیار کر لو۔ اصل الفاظ یہ ہیں فانظر ما اجتمع عليه

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۲۱

الناس فتدیہ [1]

قیاس کی حجیت شرعی ہونے کے لیے اور بھی بہت سے دلائل اور روایات ہیں جو اصول فقہ اور حدیث کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ یہاں قیاس کی حجیت سے بحث کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ دکھانا صرف یہ ہے کہ یہ اسباب و وجوہ تھے جن کی بنا پر علمار عراق نے نئے مسائل کا حل پیدا کرنے کے لیے قیاس کی راہ اختیار کی اور قیاس بھی صرف وہ جو کتاب وسنت پر مبنی ہو۔ علمائے عراق کے اس گروہ کے سرخیل حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا فقہ اگرچہ عرب میں رواج پذیر نہ ہوسکا کیونکہ مدینہ میں امام مالک رح اور مکہ میں دوسرے بلند پایہ ائمہ موجود تھے۔ لیکن عجمی ممالک ایران۔ ہندوستان۔ سندھ۔ بخارا۔ کابل وغیرہ میں ہر جگہ اسی کا غلبہ ہوگیا۔ اس طرح گویا عرب دو حصوں پر منقسم ہوگئے۔ عرب کا قانون مالکی فقہ تھا یا حنبلی یا شافعی اور عجم کا قانون حنفی فقہ بنا۔

اسی بات کو جیسا کہ مولانا سندھی فرماتے ہیں۔ ہم اس طرح بھی تعبیر کرسکتے ہیں کہ اسلام ایک عالمگیر قانون تھا۔ ہر قوم اور ہر ملک کے لیے تھا لیکن اس کے نفاذ کی صورت یہی ہوسکتی تھی کہ ہر قوم اپنے احوال وظروف کے مطابق اس کو مرتب مجموعہ قوانین کی شکل میں اختیار کرے۔ چنانچہ اہل حجاز میں پیداوت تھی تو ان کے لیے امام مالک رح اور امام احمد بن حنبل رح اور امام شافعی رح کا فقہ کافی ثابت ہوا۔ اس کے برخلاف عجمی ممالک کو نئی نئی ضرورتیں پیش آرہی تھیں۔ عبادات کو چھوڑ کر معاملات اور سیاست کے ہزاروں نئے مسائل پیدا ہوگئے تھے۔ ضرورت اس کی تھی کہ قومی اور ملکی رسم و رواج کی روشنی میں ان مسائل کا اسلامی حل پیش کیا جاتا۔ یہ ضرورت کس درجہ اہم تھی اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہوگا کہ مصر میں خلیفہ مہدی کی طرف سے اسمعیل بن الیسع الکوفی مصر کے قاضی مقرر ہوکر آئے تو انہوں نے یہاں دیکھا کہ مجرموں کو قید و بند کی سزا بھی دی جاتی ہے۔ انہوں نے یہاں کے مقامی حالات کا جائزہ لیے بغیر اس سزا کو غیر اسلامی کہا اور اس کی مخالفت کی۔ اہل مصر پر یہ بات شاق گذری۔ چنانچہ انہوں نے مہدی کو لکھا کہ

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۲۱۔

قاضی اسمٰعیل نے یہاں چند احکام ایسے جاری کیے ہیں جو ہمارے شہروں میں معروف نہیں ہیں خلیفہ نے اس پر قاضی صاحب کو معزول کر دیا۔ [1]

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا تمام عالم اسلام پر بہت بڑا احسان ہے کہ انہوں نے غایت درجہ نکتہ شناسی حقیقت بینی اور دقت نگاہ سے کام لے کر ان تمام مسائل جدیدہ کا اسلامی حل پیدا کیا اور چونکہ یہ حل ان قوموں کے مذاق تمدن کے مطابق تھا اس لیے انہوں نے فوراً اس کو قبول کر لیا۔ فقہ اور حنفی اور دوسرے ائمہ کے فقہ میں جو یہ فرق و امتیاز ہے اُسے خود علامہ ابن خلدون نے بھی بیان کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

فالبداوۃ کانت غالبۃ علی اهل المغرب والاندلس ولم یکونوا یعانون الحضارۃ التی لاهل العراق فکانوا الی اهل الحجاز امیل لمناسبۃ البداوۃ ولهذا لم یزل المذهب المالکی غضا عندهم ولم یاخذه تنقیح الحضارۃ وتهذیبها کما وقع فی غیره من المذاهب [2]	بداوت مغرب اور اندلس کے لوگوں پر غالب تھی اور یہ اس تمدن سے دوچار نہیں ہوئے تھے جو عراق والوں کا تمدن تھا۔ اس بناء پر بداوت کی مناسبت سے یہ لوگ اہل حجاز کی طرف مائل تھے اور اُس وجہ سے امام مالک کا مذہب ان کے ہاں سرسبز رہا اور اس مذہب میں حضارت و تمدن کی تنقیح اور تہذیب نہیں کی گئی تھی جیسا کہ دوسرے مذاہب میں کی گئی۔

اسی بات کو ایک اور مقام پر اس طرح بیان کرتے ہیں۔

قیاس چونکہ حنفیہ کے بہت سے فروعی مسائل کی اصل ہے اس لیے یہ حضرات اہل نظر و بحث ہیں۔ ان کے برخلاف مالکی حضرات کا اعتماد زیادہ تر آثار پر ہی ہے۔ اور وہ اہل نظر نہیں ہیں۔ پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ اکثر مالکی اہل

---

[1] مقدمہ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۲۶

[2] مقدمہ ابن خلدون مطبوعہ المطبعہ البہیہ ص ۳۱۵

مغرب میں اور یہ لوگ بدوی ہیں ۔ صنائع سے الاماشاء اللہ غافل ہیں ؛ [1]

امام احمد بن حنبل رح کے مقلدین کی تعداد کی قلیل ہونے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

فاما احمد بن حنبل فمقلدہ قلیل لبعد مذھبہ من الاجتھاد [1] ۔	اب رہے امام احمد بن حنبل رح تو ان کے مقلدین کی تعداد کم ہے کیونکہ ان کا مذہب اجتہاد سے دور ہے ۔

اب رہے امام شافعی تو وہ شروع شروع میں امام مالک کے مذہب پسند کرتے تھے اور بہت سے مسائل میں ان سے اتفاق رکھتے تھے ۔ لیکن جب وہ خود عراق آئے اور یہاں نئے قسم کے واقعات و معاملات دیکھے جو حجاز میں پیش نہ آئے تھے تو انہوں نے بھی اپنی آرا سے رجوع کرلیا ۔ اور امام اعظم سے متفق ہو گئے ۔ [2]

امام مالک رح خود صاحب مذہب تھے اور نہایت بلند پایہ فقیہ و محدث تھے لیکن وہ بھی اسے محسوس کرتے تھے کہ تمام دنیا ان کے مذہب کی پابند نہیں ہو سکتی ۔ عرب کے علاوہ دوسری قوموں کے لیے اُن کے خاص خاص حالات کے پیش نظر دوسرے احکام کی ضرورت ہے چونکہ خود مدینہ میں تشریف فرما تھے اس لیے دوسری قوموں کے لیے وضع احکام کا کام ان ائمہ کے لیے چھوڑ دیا جو براہِ راست اِن کاموں کا اور ان کے احوال و ظروف کا علم رکھتے تھے ۔ چنانچہ ابو مصعب سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ خلیفہ ابو جعفر منصور نے امام مالک رح سے کہا کہ آج روئے زمین پر آپ سے بڑا کوئی عالم نہیں ہے آپ احکام کی ایک کتاب مرتب کر دیجیے جس میں نہ تو حضرت عبد اللہ بن عمر کے جیسے سخت احکام ہوں اور نہ عبد اللہ بن مسعود (رضی اللہ عنہم) کے شواذ ہوں ۔ آپ ان سب سے بچ کر ایک درمیانی راہ اختیار کیجیے جس پر صحابہ اور ائمہ متفق ہوں ، آپ ایسی کتاب مرتب کر دیں گے تو میں سب لوگوں کو بزورِ شمشیر مجبور کر دوں گا کہ اسی پر عمل کریں ۔ یہ سُن کر امام خلد مقام نے ارشاد فرمایا ، صحابہ کرام متفرق شہروں میں جا کر آباد ہو گئے تھے اس بنا پر ہر ایک نے

---

[1] مقدمہ ابن خلدون ص ۴۲۰

[2] مقدمہ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۳۶ ۔

اپنے اپنے شہر میں وہاں کے مطابق فتوے دیتے ہیں۔ چنانچہ مدینہ والوں کا کچھ قول ہے اور عراق والوں کا کچھ اور ہر ایک کا قول ان کے اپنے حالات کے مطابق ہے"۔ [1]

یہ روایت یہاں پر ختم ہو جاتی ہے لیکن اس کو حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نے بھی حجۃ اللہ البالغہ میں علامہ جلال الدین سیوطی رح کے حوالہ سے نقل کیا ہے اس میں اتنا اور اضافہ ہے کہ امام مالک سے منصور نے حج کے زمانہ میں کہا کہ میں نے اب اس بات کا عزم بالجزم کر لیا ہے کہ آپ کی کتاب کا ایک ایک نسخہ تمام ممالک اسلامیہ میں بھیجوں گا اور انہیں حکم دوں گا کہ آپ کی کتاب کے سوا کسی اور کتاب پر عمل نہ کریں تو امام عالی مقام نے فرمایا" نہیں ایسا نہ کیجئے۔ کیونکہ لوگوں کے پاس مختلف اقوال پہنچ چکے ہیں انہوں نے مختلف احادیث سنی ہیں اور مختلف روایات روایت کی ہیں اس بنا پر لوگوں کو چھوڑ دیجئے کہ ہر شہر کے لوگوں نے اپنے لیے جس چیز کو اختیار کر لیا ہے وہ اس پر عمل کریں"۔ [2]

مولانا سندھی کی جو عبارت ہم نے اس بحث کے شروع میں نقل کی ہے اس میں مولانا نے یہ بالکل بجا فرمایا ہے کہ غیر عربی ممالک میں جو عرب آکر آباد ہو گئے تھے ان میں کچھ ایسے لوگ موجود تھے جو محض عربی نسل ہونے کے باعث امام اعظم ابوحنیفہ رح اور ان کے فقہ سے بغض رکھتے تھے اور اس بنا پر وہ برابر اس بات کی کوشش کرتے تھے کہ اس فقہ کو فروغ نہ ہو۔ ان لوگوں نے کبھی امام صاحب اور ان کے رفقاء کو جہمیت کی طرف منسوب کیا کبھی ان کو قیاس کہہ کر بدنام کیا گیا۔ یہ داستان نہایت دردانگیز ہے۔ میں پرانے زخموں کو پھر کھرچ کر ہرا کرنا نہیں چاہتا۔ صرف ایک واقعہ ذکر کر دینا کافی ہوگا۔ جس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی نہایت محدود اور المناک ذہنیت رکھنے والے عرب امام صاحب سے محض بربنائے عجمیت تعصب رکھتے تھے۔

مقدسی نے احسن التقاسیم میں بیان کیا ہے کہ ایک مرتبہ اندلس کے سلطان کے روبرو حنفی اور مالکی دونوں گروہوں میں مناظرہ ہوا۔ اسی اثناء میں سلطان نے دریافت کیا کہ ابوحنیفہ رح کہاں

---

[1] زرقانی شرح موطا ص ۸۰۹

[2] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۱۶۔

کے تھے؟ لوگوں نے جواب دیا "کوفہ کے" اس نے پھر پوچھا "اچھا مالک کہاں کے باشندہ تھے؟" حاضرین بولے "مدینہ کے" یہ سن کر سلطان نے کہا "بس! ہم کو مدینہ کے عالم کافی ہیں۔" اور اس کے بعد حکم دیا کہ حنفی حضرات کو باہر نکال دیا جائے"۔ [1]

تاہم قدرت کا یہ فیصلہ ہو چکا تھا کہ اسلام عالمگیر ہو اور دنیا کی تمام قومیں اس کو اپنائیں اس لیے امام اعظم مختلف قوموں کے لیے ان کے خاص خاص احوال و ظروف کے پیش نظر وضع احکام کی جس راہ میں قدم اٹھا چکے تھے وہ رائیگاں نہیں جا سکتا تھا۔ مخالفین نے اپنی کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ لیکن اس کے باوجود فقہ حنفی پھیلا اور مقبول ہوا، سلطنتوں نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ قوموں نے اسے لبیک کہا اور آج بارہ سو سال سے زیادہ ہوگئے ہیں کہ یہی مذہب عالم اسلام کے ایک بڑے حصہ پر حکمراں ہے

---

[1] بحوالہ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ کا مقدمہ ص ۲۸۔

فقہ حنفی کے خصوصیات

اس عام مقبولیت اور وسعت پذیرائی کا سبب کیا ہے ؟ مختصر لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا اصل سبب ہے اس لچک کی علمی اور قانونی تشکیل جو اسلام میں ایک عالمگیر مذہب ہونے کی حیثیت سے موجود ہے ۔ فقط اتنا جواب غلط فہمیوں کا باعث ہوسکتا ہے اس لیے ہم ذیل میں اس کی کسی قدر مناسب اور ضروری تفصیل کرتے ہیں ۔

اس سلسلہ میں پہلے یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ اگر غور سے دیکھا جائے تو اصحاب حدیث اور اصحاب رائے کا اختلاف حقیقی اختلاف نہیں تھا ۔ کیونکہ اصحاب حدیث قیاس کے مطلقاً منکر نہیں تھے اور نہ ہو سکتے تھے اگر انہیں بھی کوئی ایسا معاملہ پیش آجاتا جس کے متعلق کوئی حکم نہ قرآن میں ہوتا اور نہ حدیث میں تو اب لامحالہ انہیں اس کا فیصلہ کرنے کے لیے قیاس سے ہی کام لینا پڑتا ۔ چنانچہ امام مالک رح جو اس گروہ کے امام ہیں وہ خود مصالح مرسلہ کے لیے مشہور ہیں ۔ اسی طرح جو حضرات ارباب رائے کہلاتے تھے وہ قیاس کو کتاب وسنت پر مقدم نہیں رکھتے تھے ۔ اس بنا پر یہ سمجھنا کہ اصحاب حدیث قیاس کے منکر تھے اور ان کے برعکس اصحاب الرائے رائے کو سنت پر مقدم سمجھتے تھے اور اس بنا پر دونوں میں اختلاف حقیقی اختلاف تھا بالکل غلط اور بے معنی خیال ہے [1]

پس اصل اختلاف رائے اور حدیث کا نہیں تھا بلکہ واقعہ یہ تھا کہ اہل حدیث کا مرکز مدینہ

---

[1] کسی زمانہ میں ممکن ہے اصحاب الرائے کی نسبت یہ خیال کیا جاسکتا ہو لیکن آج کل جبکہ علامہ جمال الدین زیلعی کی تخریج اور شیخ ابن ہمام کی فتح القدیر اور احناف کے مسائل میں بے شمار کتابیں اور رسائل موجود ہیں کوئی سلیم الطبع انسان یہ خیال کر ہی نہیں سکتا ۔

تھا جہاں علامہ ابن خلدون کے بقول بداوت تھی اور جہاں حدیث کا زیادہ ذخیرہ بھی محفوظ تھا اس بنا پر محدثین کرام کو اول تو ایسے مسائل ہی پیش نہ آتے تھے جن میں کوئی ندرت یا اچھوتا پن ہو۔ اور اگر وہیں کے حالات تمدن کے مطابق کوئی مسئلہ پیش آیا بھی تو انہیں اس کا جواب حدیث سے مل جاتا تھا۔ پھر چونکہ محدثین حدیث کو قبول کرنے کے معاملہ میں نرم بھی تھے اس لیے جب کوئی حدیث سنتے تھے۔ فوراً قبول کر لیتے تھے لیکن عراق کا حال اس سے مختلف تھا۔ یہاں دوسری قوموں کے آباد ہونے کے باعث وضع احادیث کا چرچا ہو گیا تھا۔ اس بنا پر عراق کے علما کو حدیث کے قبول کرنے کا معیار سخت کرنا پڑا۔ اور اصول روایت کے ساتھ درایت کو بھی شامل کرنے کی ضرورت ہوئی۔ ورنہ عراق مدینہ کا ہمسر نہ سہی حدیث سے تہی مایہ نہ تھا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت علی بن ابی طالب، سعد بن ابی وقاص، عمار بن یاسر اور ابو موسیٰ اشعری وغیرہم رضی اللہ عنہم ایسے جلیل القدر صحابہ یہاں قیام گزیں رہ چکے تھے۔ اور ان بزرگوں کی وجہ سے تابعین کا ایک اچھا خاصہ گروہ پیدا ہو گیا تھا جو حدیث کے درس و تدریس کا مشغلہ رکھتا تھا۔

پس امام صاحب نے ایک طرف تو عراق کی مدینہ سے دوری ضعیف الاعتقاد مسلمانوں کی کثرت، غیر قوموں کا خلا ملا، سیاسی تحزیب اور وضع حدیث کا چرچا۔ ان سب امور کے پیش نظر قبول حدیث کے لیے معیار سخت کر دیا۔ اور دوسری جانب جب انہوں نے دیکھا کہ روایات باہم متعارض بھی ملتی ہیں تو اب ایسی صورت میں انہوں نے صحابۂ کرام کے اور خصوصاً خلفائے راشدین کے عمل کو اپنا راہبر بنایا۔ پھر صحابۂ کرام کا عموماً اور حضرت عمرؓ کا عمل خصوصاً اس عقدہ کی گرہ کشائی کر رہا تھا کہ اگر اسناد صحیح سے یہ ثابت بھی ہو جائے کہ واقعی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی موقع پر ایسا عمل کیا تھا تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ اب وہ عمل ہمیشہ کے لیے تمام امت کے واسطے بعینہٖ اسی شکل و صورت میں لازمی ہے صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے وہ عمل کسی خاص ہنگامی مصلحت کی بنا پر کیا ہو۔ اس بنا پر اب امام صاحب کے لیے لازمی ہو گیا کہ وہ ہر حکم کا مناط اور اس کا اصل سر معلوم کریں۔ بس یہی وہ مقام ہے۔ جہاں سے امام صاحب دوسرے مجتہدین سے الگ ہو جاتے ہیں۔

فقہ حنفی میں کثرت سے ایسے مسائل و احکام ہیں جن سے امام صاحب رح کے اس اصول

استنباط کا ثبوت ملتا ہے ہم اس کی وضاحت کے لیے صرف ایک مثال پر کفایت کرتے ہیں۔
اسلامی تاریخ و سیر کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ ۷ھ ہجری میں خیبر فتح ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی زمین کو مجاہدین کی جماعت پر تقسیم کر دیا تھا۔ حضرت عمرؓ اس سے بخوبی واقف تھے لیکن اس کے باوجود عراق کی فتح پر آپ نے زمین کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ بعد کے لوگوں کے خیال سے اسے جوں کا توں رہنے دیا۔ اور مالکان زمین پر خراج مقرر فرما دیا۔ اور ساتھ ہی ارشاد ہوا کہ اگر مجھ کو ان مسلمانوں کا خیال نہ ہوتا جو بعد میں آئیں گے تو میں ہر مفتوحہ قریہ کو مسلمان مجاہدین پر اسی طرح تقسیم کر دیتا جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کو تقسیم کر دیا تھا۔
اب اس معاملہ میں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ایک طرف تو قرآن مجید کا حکم ہے کہ جو مالِ غنیمت بھی مسلمانوں کے ہاتھ آئے اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لیے نکالا جائے۔ یہ حکم بالکل واضح ہے اس میں کوئی خفا اور اجمال نہیں ہے۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے۔

واعلموا انما غنمتم	اور جانو کہ تمہیں جو چیز بھی بطور غنیمت
من شیٔ فان للہ	ملے پس بے شبہ اللہ کے لیے اس کا خمس
خمسہ	ہوگا۔

اور پھر دوسری جانب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی ہے جو آپؐ نے فتح خیبر کے موقع پر کیا لیکن ان دونوں باتوں کے باوجود آپ ارض سواد کو تقسیم نہیں فرماتے اس کو زمین کے مالکوں کے قبضہ میں رہنے دیتے ہیں اور ان پر خراج مقرر کر دیتے ہیں۔
اس قسم کے حضرت عمرؓ کے اجتہادات کو دیکھ کر ہی امام ابوحنیفہؒ نے یہ اصول مستنبط کیا کہ ہمارے سامنے جب کبھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا فعل آئے تو صحابہ کرام کے عمل کی روشنی میں ہمیں یہ غور کرنا چاہیئے کہ اس کا مناط کیا ہے؟ وہ ہمیشہ کے لیے اور ہر حالت میں واجب العمل ہے یا کسی خاص وقت اور کسی خاص موقع کے لیے ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر مفتوحہ زمین کی تقسیم کے متعلق حضرت عمرؓ کے عمل کے پیش نظر امام صاحب نے حکم دیا کہ اس معاملہ میں پورا اختیار امام کو ہے وہ چاہے تو مفتوحہ زمین کو تقسیم کرے یا اس کو زمین والوں کے پاس ہی رہنے دے۔
امام صاحب کے برخلاف دوسرے ائمہ مثلاً امام مالک بن انسؒ امام شافعیؒ چونکہ ان کی نگاہ

ابھی نکتہ تک نہیں پہنچی، اس پر انہوں نے خلیفۂ دوم کے عمل سے قطع نظر قرآن مجید کی آیت اور عمل نبویؐ کو ان کے ظاہری عمومی معنیٰ پر قائم رکھتے ہوئے امام صاحب کا خلاف کیا اور فرمایا کہ امام کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسے بہرحال غنیمت کا پانچواں حصہ اللہ کے لیے مستثنیٰ کرکے باقی مجاہدین پر تقسیم ہی کرنا ہوگا۔

پس اصل مابہ اختلاف اصحابِ حدیث اور اہل الرائے کے درمیان یہ امر تھا کہ اصحابِ حدیث ہر حدیث کو زیادہ سخت جرح و تعدیل کے بغیر قبول کر لیتے تھے اور اس کو اس کے عام متبادر مفہوم پر ہی قائم رکھتے تھے، اور ان کے برخلاف۔ اہل رائے روایت کے قبول کرنے میں بیحد محتاط تھے، اور پھر دوسری روایت روایات و آثار سے اس کو منطبق کرنے کے لیے یہ معلوم کرنے کی بھی کوشش کرتے تھے کہ اس کا منشا رحکم کیا ہے؟ اصحاب حدیث اہل الرائے کے اس طریق استدلال و استخراجِ حکم کو ایک خاص اصطلاح میں قیاس کہتے تھے اور اس پر اہل الرائے کو مطعون کرتے تھے ورنہ جہاں تک نفس قیاس کا تعلق ہے۔ ظاہریہ کے علاوہ کوئی اس کا منکر نہیں تھا اور نہ ہو سکتا تھا۔

علاوہ بریں امام صاحب اور اربابِ روایت میں ایک فرق یہ بھی تھا کہ موخر الذکر حضرات سے اگر کوئی ایسا مسئلہ پوچھا جاتا جس کا حکم وہ صراحتہً قرآن یا حدیث میں نہیں پاتے تھے تو یا تو اس کے متعلق بالکل سکوت اختیار کرتے تھے یا جواب دیتے تھے تو وہ قطعی اور حتمی نہیں ہوتا تھا، چنانچہ امام احمد بن حنبل رحؒ سے بہت سے مسائل میں دو دو روایتیں ملتی ہیں۔ ان کے برخلاف امام صاحب ایک حقیقی مقنن کی حیثیت سے اس نوع کے مسائل میں غور و خوض کرتے تھے۔ اور قرآن و سنت کے اشباہ و نظائر اور ان کے علل و مناط پر قیاس کرکے حتمی حکم بتاتے تھے۔ اس معاملہ میں ان کی جرأت و جسارت کا یہ عالم تھا کہ اگرچہ بعض مواقع پر خود امام صاحب سے بھی "لا ادری" (میں نہیں جانتا) کہنا ثابت ہے۔ تاہم ایک مرتبہ کسی نے امام اعظم سے کہا کہ حضرت "لا ادری" کہنا تو آدھا علم ہے" امام صاحب نے فوراً ہنس کر جواب دیا۔ تو بس کہنے والے کو چاہیئے کہ دو مرتبہ لا ادری کہے تاکہ اس کا علم پورا ہی ہو جائے" اسی تشقیق و تدقیق اور جرأت و دلیری کا نتیجہ ہے کہ احکام کی نوعیت کے اعتبار سے فقہ حنفی جس قدر وسیع ہے کوئی اور فقہ نہیں۔

اب ذرا غور کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت یہ اختلاف ایک اور چیز کا شاخسانہ تھا بات دراصل یہی تھی جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ امام صاحب کو عراق میں مختلف قوموں کے درمیان رہنے کے باعث اس کا پورا احساس تھا کہ اسلام کو کس طرح غیر عربی قوموں کے لیے اس قابل بنایا جائے کہ وہ اس کو عربوں کی طرح اپنا لیں اور اپنے خاص قومی مزاج اور پھر عربوں کے تعصب کی وجہ سے اسلام سے جو ان کو تھوڑا بہت توحش یا احساسِ بیگانگت ہے وہ بالکل فنا ہو جائے محدثین عظام ان امور کا پورا احساس نہیں رکھتے تھے۔ ان کا واسطہ زیادہ تر عربوں سے تھا جو اسلام کے پیغام کو بالکل اپنا چکے تھے اور جس کے طفیل وہ اپنے قدیم حریفوں ایرانیوں اور رومیوں پر حکومت کر رہے تھے۔ یہی مشکلات تھیں جن کا حل پیدا کرنے کے لیے امامِ اعظمؒ نے غایت دقتِ نظر اور خداداد فہم دینی کے باعث یہ راہ اختیار کی۔ اور کوئی شبہ نہیں کہ یہی وہ راہ تھی جس نے غیر عربی قوموں کے لیے اسلام کی دل پذیری کے دروازے کھول دیئے۔ بعض کوتاہ بین کہتے ہیں کہ امام اعظمؒ وضع احکام میں غیر محتاط تھے۔ حالانکہ حق یہ ہے کہ عدم احتیاط کی بنا پر نہیں بلکہ امام اعظم نے جو کچھ کیا محض اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کے متعلق جو "الدین یُسرًا" فرمایا تھا۔ امام صاحب اسی کو عملی اور قانونی شکل میں ثابت کرنا چاہتے تھے رچنانچہ شیخ، عبدالوہاب نے بالکل بجا فرمایا ہے۔

ثم ان ما سماه هذا المعترض	پھر یہ معترض امام صاحب پر جو بے احتیاطی
قلة احتياط من الامام ابی	کا اعتراض کرتا ہے تو یہ بے احتیاطی نہیں
حنيفة رضی الله عنه ليس هو	ہے بلکہ دراصل تمام امت پر سہولت
بقلة احتياط وانما هو تيسير	اور آسانی کرنا ہے کیونکہ امام صاحب
وتسهيل على الامة تبعا لما بلغه	کو معلوم تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
عن الشارع صلی الله عليه وسلم	نے فرمایا ہے "تم آسانی کرنا۔ سختی نہ
فانه كان يقول يسروا ولا تعسروا[1]	کرنا۔

اسی سلسلہ میں حضرت سفیان ثوری اور بعض اور حضرات نے خوب فرمایا کہ علماء کے اختلاف

[1] المیزان ج ۱ ص ۶۲۔

کو اختلاف مت کہو بلکہ توسعۃ العلماء کہو"[1] یعنی جس کو اختلاف کہا جاتا ہے اس کی حقیقت اس کے سوا کچھ اور نہیں ہے کہ ایک عالم کسی مسئلہ میں کتنی وسعت اختیار کرتا ہے اور دوسرا کتنی! حضرت سفیان اور دوسرے محدثین کے اس ارشاد کی روشنی میں غور کیجئے سب سے زیادہ سہولت کس امام کے ہاں ہوگی؟ بے شبہ یہ اسی امام و مجتہد کے احکام فقہیہ میں زیادہ ہوگی جو قیاس کو ایک مستقل حجت شرعی مانتا ہے اور جس نے اجتہاد عقلی کو استنباط احکام میں دخیل مانا ہے۔ اس بنا پر جہاں تک احکام کے آسان ہونے کا تعلق ہے اس وصف میں کوئی امام امام اعظم کا ہمسر نہیں ہو سکتا۔

امام صاحب رح کے احکام کا دوسرے ائمہ کے احکام کے ساتھ موازنہ و مقابلہ کیا جائے تو یہ فرق صاف نظر آتا ہے اور ایک شخص بین طور پر معلوم کر سکتا ہے کہ فقہ حنفی میں کتنی "لچک" ہے جو دوسرے مذاہب میں نہیں ہے۔ علماء کے علاوہ جو اردو خواں حضرت اس سلسلہ میں مفصل معلومات حاصل کرنا چاہئیں انہیں مولانا شبلی کی کتاب "سیرت النعمان" کا آخری باب پڑھنا چاہیئے جس میں فقہ حنفی کی خصوصیات سے مفصل بحث کی گئی ہے۔ اسی کتاب میں مولانا ایک مقام پر فقہ حنفی کی مقبولیت پر گفتگو کرتے ہوئے کس بلیغ انداز میں فرماتے ہیں۔

"امام ابوحنیفہ رح میں اس قسم کی کوئی خصوصیات نہیں تھی۔ قریشی اور ہاشمی ہونا تو ایک طرف وہ عربی النسل بھی نہ تھے۔ خاندان میں کوئی شخص ایسا نہیں گزرا تھا جو اسلامی گروہ کا مرجع اور مقتدا ہوتا۔ آبائی پیشہ تجارت تھا اور خود بھی تمام عمر اسی ذریعہ سے زندگی بسر کی۔ کوفہ جوان کا مقام ولادت تھا گو دار العلم تھا۔ لیکن مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کا ہمسر کیونکر ہو سکتا تھا۔ بعض اتفاقی اور ناگزیر اسباب سے ارباب روایات کا ایک گروہ ان کی مخالفت پر کمربستہ تھا۔ غرض حسن قبول اور عام اثر کے لیے جو اسباب درکار ہیں وہ بالکل نہ تھے۔ باوجود اس کے ان کی فقہ کا تمام ممالک اسلامیہ میں اس وسعت اور ترقی کے ساتھ

---

[1] المیزان ج ۱ ص ۶۷

رواج پایا یقیناً اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا طریق فقہ انسانی ضرورتوں کے
نہایت مناسب اور موزوں واقع ہوا تھا اور بالخصوص تمدن کے ساتھ جس قدر
ان کی فقہ کو مناسب اور موزوں واقع ہوا تھا اور بالخصوص تمدن کے ساتھ جس قدر
ان کی فقہ کو مناسبت تھی کسی فقہ کو نہ تھی ۔ یہی وجہ ہے کہ اور ائمہ کے مذہب کو زیادہ
تر انہی ملکوں میں رواج ہوا جہاں تہذیب و تمدن نے زیادہ ترقی نہیں کی تھی [1]

پھر اسی صفحہ پر آگے چل کر لکھتے ہیں ۔

"ایجاد کے زمانہ میں جس قدر کسی فن کی حالت ہو سکتی ہے وہ اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی جو امام ابو حنیفہ کے عہد میں فقہ کو حاصل ہو چکی تھی ۔ اس مجموعہ میں عبادات کے علاوہ دیوانی ، فوجداری ، تعزیرات ، لگان ، مالگذاری ، شہادت ، معاہدہ ، وراثت ، وصیت اور بہت سے قوانین شامل تھے ۔ اس کی وسعت اور خوبی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ہارون الرشید اعظم کی وسیع سلطنت جو سندھ سے ایشیا کوچک تک پھیلی ہوئی تھی ۔ انہی اصول پر قائم تھی اور اس عہد کے تمام واقعات و معاملات انہی قواعد کی بنا پر فیصل ہوتے تھے ۔"

فقہ حنفی کی یہی وہ شاندار و بے مثال خصوصیت ہے جس پر مولانا عبید اللہ سندھی ایسا زبردست انقلابی مفکر بھی فریفتہ ہے ورنہ آج کل تو انقلابی ہونے کا پہلا زینہ یہ ہے کہ فقہ کی عظمت اور فقہا کی جلالت شان کا انکار کیا جائے ۔ دوسرے مرحلہ پر انکار حدیث کی نوبت آتی ہے ۔ پھر کچھ قرآن میں بھی شکوک و شبہات پیدا ہونے لگتے ہیں اور رفتہ رفتہ اس طرح مذہب کا جوا ہی گردن پر سے اتار پھینکا جاتا ہے ۔ اعاذنا اللہ من شرور انفسنا ۔ مولانا نے جیسا کہ بارہا تقریروں اور تحریروں میں اظہار کیا ہے اور خود اس مجموعہ افکار میں بھی سرور صاحب نے لکھا ہے ۔ مولانا کٹر قسم کے حنفی تھے اور اس پر انہیں فخر بھی تھا ۔

اب اس طویل بحث کے بعد لائق ناقد نے مولانا کی نسبت جو کچھ فرمایا تھا اور جسے ہم

---

[1] مطبوعہ معارف پریس ج ۲ ص ۱۹۰ ، ۱۸۹ ۔

اس بحث کے آغاز میں ہی نقل کر چکے ہیں آپ اس کو ایک مرتبہ پھر ذہن میں اجاگر کر لیجئے تو آپ یاد کریں گے کہ جناب ناقد نے اس سلسلہ میں دو باتیں کہی ہیں ۔

(۱) ہم نہیں سمجھ سکتے کہ مولانا لچک سے کیا مراد لیتے ہیں ۔

(۲) پھر اگر لچک کی کوئی تاویل کر لی جائے تو قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی ۔

لیکن ہم نے اوپر جو کچھ کہا ہے اس کی روشنی میں ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ لچک سے کیا مراد ہے ۔ یعنی وہی جس کی تشکیل فقہ حنفی نے کی اور جس کا اعتراف اپنے پرائے سب کو ہے ۔ نیز یہ کہ قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی ؟ تو آپ کو معلوم ہو ہی گیا کہ اس سے مراد فقہ حنفی ہے جو درحقیقت عجم کے مسلمانوں کا ایک قومی قانون ہے ۔ یہ خود ہم اپنی طرف سے نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ خود مولانا نے اس کی صاف لفظوں میں تصریح بھی کر دی ہے اور یہ تصریح ٹھیک اسی صفحہ پر موجود ہے جہاں سے جناب ناقد نے مولانا کی عبارت نقل کی ہے ۔ مگر اس کے باوجود فرماتے ہیں کہ قومی قانون کی تو کوئی توجیہ ہو ہی نہیں سکتی ۔ سبحان اللہ ۔

وہ مجھ سے کہتے ہیں میری مان جائیے اللہ تیری شان کے قربان جائیں

مولانا نے اس قومی قانون کی نسبت تین[1] باتیں بیان کی ہیں ۔

(۱) یہ قانون وہی مقصد پورا کرے جو عربی قانون کا ہے ۔

(۲) یہ قانون قومی زبان میں ہو ۔

(۳) عربی قانون قومی رسم و رواج میں منتقل کیا گیا ہو ۔

پہلی دو باتیں تو ایسی ہیں کہ ان پر ہمارے مکرم دوست کو بھی اعتراض نہ ہوگا ۔ اب رہی تیسری بات تو اس کے متعلق گذارش یہ ہے کہ فقہ حنفی کے متعلق مولانا کا تخیل یہی ہے کہ اس میں قومی رسم و رواج کا اثر پایا جاتا ہے لیکن اگر مولانا کا یہ فرمانا کوئی گناہ ہے تو میں کہوں گا کہ

ایں گناہیست کہ در شہر شما نیز کنند

مولانا اس جرم کے تنہا مرتکب نہیں ہیں بلکہ آپ سے پہلے مصر اور ہندوستان کے جید

---

[1] ملاحظہ فرمائیے مولینا کی وہ عبارت جو ہم نے شروع میں نقل کی ہے ۔

علما بھی یہی لکھ چکے ہیں۔ ہم ذیل میں تین علمار کی شہادت نقل کرتے ہیں۔ سب سے پہلے شبلی مرحوم کی شہادت سُنیے۔ فرماتے ہیں:

ایک مقنن جب کسی ملک کے لیے قانون بناتا ہے تو ان تمام احکام اور رسم و رواج کو سامنے رکھ لیتا ہے جو اس ملک میں اس سے پہلے جاری تھے۔ ان میں سے بعض کو وہ بعینہٖ اختیار کرتا ہے۔ بعض میں ترمیم و اصلاح کرتا ہے۔ بعض کی بالکل مخالفت کرتا ہے۔ بے شبہ امام ابوحنیفہؒ نے بھی ایسا ہی کیا ہوگا۔ لیکن اس حیثیت سے وہ رومن لا کی بہ نسبت ایران کے قانون سے زیادہ مستفید ہوئے ہوں گے۔ کیونکہ اولاً تو وہ خود فارسی النسل تھے اور ان کی مادری زبان فارسی تھی۔ دوسرے ان کا وطن کوفہ تھا اور وہ فارس کے اعمال میں داخل تھا۔ غرض یہ امر بہرحال قابل تسلیم ہے کہ امام صاحب کو فقہ کی توضیح میں ان قواعد اور رسم و رواج سے ضرور مدد ملی ہو گی جو ان میں رائج تھے"[1]

شاہ فواد کے ایما سے مصر کے مستند علمار کی ایک جماعت نے کئی جلدوں میں مذاہب اربعہ کے فقہ کو مرتب کرکے شائع کیا ہے۔ اس کتاب کے حوالے اسی مضمون میں کئی جگہ آچکے ہیں۔ استاذ عبدالوہاب خلاف جنہوں نے اس کتاب کا مقدمہ لکھا ہے وہ تو اس عجمی اثر کو فقہ حنفی ہی نہیں بلکہ پورے فقہ اسلامی تک ممتد مانتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں۔

" اسلام کی وسیع فتوحات کے باعث صحابۂ کرام جن میں محدثین و فقہا بھی تھے مختلف ملکوں میں پھیل گئے ان ملکوں میں سے ہر ایک ملک کی الگ الگ اپنی عادات اور معاملات تھے جو جزیرۃ العرب میں معروف نہیں تھے ان لوگوں کا ایک مستقل مالی اور سیاسی و معاشی نظام تھا۔ ایران میں جو عادات و نظامات تھے وہ ایرانی تہذیب اور ان کے قانون کا نتیجہ تھے اسی طرح شام اور مصر میں جو عادات و قوانین رائج تھے ان کی تخلیق میں رومن لا کا دخل تھا۔ اس کے برخلاف جزیرۃ العرب

---

[1] سیرت النعمان ج ۲ ص ۲۰۹۔

کی زندگی بالکل سادہ اور اس قسم کے طمطراق سے الگ تھلگ تھی۔ صحابۂ کرام ان ملکوں میں آکر نئے حالات ومعاملات سے دوچار ہوئے تو اب ان کو اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا کہ جن مسائل کا ذکر صراحۃً قرآن وسنت میں نہیں تھا ان کے بارہ میں اجتہاد کریں اور اپنی رائے سے کام لیں۔ لیکن یہ رائے ھوی نہیں تھی بلکہ وہ رائے ہوتی تھی جس کو قبول کرنے کی شہادت خود قرآن وحدیث نے دی ہو۔ با اینہمہ یہ ضرور ہے کہ مجتہدین کی آرا کسی حد تک اس ماحول سے متاثر ہوتی ہیں۔ جس میں یہ حضرات تشریف فرما تھے۔ چنانچہ علماء عراق مسائل مجتہد فیہا میں اہل عراق کی ان مالوف عادتوں سے متاثر ہوئے جو عرصہ دراز سے ان میں رواج پذیر تھیں۔ اسی طرح شام اور مصر کے مجتہدین ان ملکوں کے عادات وارتفاقات اور ان کے قومی وملکی قوانین سے متاثر ہوئے جو رومن لا کا نتیجہ تھے اور ہونا بھی یہی چاہیئے تھا۔ کیونکہ اسلام اس لیے نہیں آیا کہ وہ لوگوں کی ان تمام چیزوں کو یک قلم ساقط کر دے جو ان کے اخلاق اور تمدن سے تعلق رکھتی ہوں یا ان کے قومی رسم ورواج میں شامل ہو۔ اسلام کا عمل یہ ہے کہ وہ ایسے مواقع پر وہاں کی تمام عادتوں اور رسومات کا جائزہ لیتا ہے اور پھر بعض چیزوں کو بعینہا باقی رکھتا ہے۔ بعض کی بالکل مخالفت کرتا ہے اور بعض میں تہذیب وتنقیح کر دیتا ہے

اس کے بعد فاضل موصوف نے بہ طور استدلال وہی چیزیں لکھی ہیں جو ہم حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کے حوالے سے پہلے لکھ آئے ہیں اور اس کے بعد پھر تحریر کرتے ہیں۔

وھذا یفسر لنا الصلۃ اللتی	اور اس سے اس تعلق پر روشنی پڑتی
وجدت بین القانون الرومانی	ہے جو رومن لا اور اسلامی فقہ کے
والفقہ الاسلامی فقد وجد القانون	درمیان موجود ہے۔ کیونکہ رومن لا کے
الرومانی فی کثیر من احکامہ	بہترے احکام ایسے ہیں جو اقوال فقہا
متفقا مع ماقالہ الفقھاء۔	کے ساتھ متفق ہیں۔

اس بیان سے بعض لوگوں کو غلط فہمی ہو سکتی تھی۔ اس لیے فاضل موصوف نے اس کی بھی

گنجائش گنجائش نہیں رکھی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"بعض محققین کو اس بنا پر یہ خیال ہو گیا ہے کہ رومن لا میں بھی اسلامی فقہ کا ایک ماخذ ہے حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ کیونکہ مجتہدین صحابہ و تابعین اور دوسرے فقہا اسلام کے سامنے قرآن و حدیث کے علاوہ کوئی اور دوسری چیز نہیں تھی بلکہ دراصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے احکام نازل فرما دیئے ہیں جو ہر زمانہ اور ہر جگہ کے لیے قابل عمل ہیں لیکن ان احکام میں سے بعض تو منصوص ہیں اور بعض قواعد عامہ ہیں جن پر کسی قوم کے قومی عادات و رسوم اور حالات و ظروف کو منطبق کیا جا سکتا ہے۔"

علاوہ بریں مصر کے مشہور فاضل الاستاذ احمد امین نے بھی یہی بات ذرا تفصیل سے بیان کی ہے۔ چنانچہ اسی سلسلہ میں وہ لکھتے ہیں۔

"جب یہ مختلف قومیں اسلام میں داخل ہو گئیں اور ائمہ متفرق شہروں میں آباد ہو گئے تو اب ان قوموں کے ملکی و قومی عادات و خصائل اور رسم و رواج ان ائمہ پر پیش کیے گئے۔ چنانچہ عراق کے معاملات جن میں ایرانی اور نبطی وغیرہ عادات شامل تھے۔ امام ابوحنیفہ رح اور ان کے امثال پر پیش کئے گئے اور اسی طرح شام کے معاملات جن پر رومن لا کا اثر تھا امام اوزاعی اور یہاں کے دوسرے ائمہ اسلام پر۔ اور مصر کے معاملات جو رومن لا اور قانون مصر دونوں کے زیر اثر تھے۔ حضرت لیث بن سعد رح اور امام شافعی رح وغیرہ پر پیش کئے گئے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اس صورت میں ان ائمہ اسلام کا عمل یہ تھا کہ انہوں نے ان عوائد و عادات کو "تسلیم" کر لیا۔ یعنی قواعد اسلام کے پیش نظر ان امور و مسائل میں غور و خوض کیا۔ اور پھر بعض چیزوں کو باقی رکھا بعض کا بالکل انکار کر دیا۔ اور بعض کو معتدل کر دیا۔ اور کوئی شبہ نہیں کہ یہ ایک وسیع دروازہ ہے جس سے شریعت بڑھتی اور پھولتی پھلتی ہے۔" [1]

---

[1] ضحی الاسلام ج ۲ ص ۱۶۴ و ۱۶۵۔

مولانا شبلی اور علمائے مصر کے ان بیانات کو پڑھئے اور پھر مولانا سندھی نے قومی قانون کی تشریح میں جو کچھ کہا ہے اس کا مطالعہ کیجیے تو صاف معلوم ہوگا کہ مولانا بھی اس حد سے آگے نہیں بڑھے ہیں، ورنہ جس شخص کو ٹرکی اور ماسکو سے اس درجہ متاثر اور مرعوب بتایا جاتا ہے اس کے قلم اور زبان سے کبھی تو یہ نکلنا چاہیئے تھا کہ "ترکوں نے بہت اچھا کیا کہ سوئیٹزرلینڈ کے قانون کو اپنا قانون بنالیا" بات دراصل یہی ہے کہ مولانا جب قومی قانون کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے ان کی مراد کوئی غیر قرآنی اور غیر اسلامی قانون نہیں ہوتا بلکہ خصوصاً فقہ حنفی اور عموماً دوسرے مذاہب فقہ مراد ہوتے ہیں جن میں قومی و ملکی عادات و رسوم کو شریعتِ اسلام کے مطابق کیا گیا ہو۔ چنانچہ صاف صاف فرماتے ہیں۔

"عربوں کے علاوہ غیر عرب قومیں بھی مسلمان ہوگئیں تو قرآن کی عمومی تعلیم اور اس کی حجازی تعبیر کی روشنی میں فقہ کے دوسرے مذاہب وجود میں آئے۔ اب اسلام ایک قوم تک محدود نہ تھا بلکہ دنیا کی دوسری بڑی بڑی قومیں بھی مسلمان ہوچکی تھیں۔ اس لیے ہر قوم اور ہر ملک میں وہاں کے خاص حالات اور طبعی رجحانات کے مطابق فقہ کے مذاہب بنے" (ص ۲۴۳)

اس موقع پر یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ بے شبہ مولانا کٹر حنفی تھے لیکن ان میں جمود بالکل نہیں تھا۔ وہ یہ چاہتے تھے کہ جس طرح دوسری صدی ہجری کے اوائل میں علمائے عراق اور دوسرے فقہانے اس زمانہ کے حالات کے پیش نظر قرآن اور سنت کی روشنی میں ایک مجموعہ احکام و مسائل مرتب کیا۔ اسی طرح انہیں خطوط پر اب ہندوستان کے علمار کو جدید مسائل کو حل کرنے کے لیے ایک مجموعہ احکام مرتب کرنا چاہیئے۔

یہی وجہ ہے کہ مولانا دہلی کو ہندوستان کا بغداد یا دمشق کہتے ہیں اور موجودہ زمانہ کے حالات کا جو مختلف قوموں کی باہمی معاشرت و یکجائی سے پیدا ہوگئے ہیں۔ اس عہد کے حالات سے مقابلہ کرتے ہیں۔ محترم ناقد نے مولانا کی یہ عبارت بھی (معارف ص ۱۸۰) نقل کی ہے اور اس پر بھی ان کا وہی ریمارک ہے جو وہ اندھا دھند مولانا کے ہر بیان پر کرتے آئے ہیں یعنی "ایک قومی نعرہ اور سُن لیجیے"

نعرہ ہے تو وطن پرستانہ مگر زبان علم وحکمت کی اختیار کی گئی ہے"۔ یا للعجب!

ہر ایک بات پہ کہتے ہو تم کہ تو کیا ہے
تمہیں کہو کہ یہ اندازِ گفتگو کیا ہے

"جدید تدوین احکام اسلام" کے متعلق مولانا کا یہ خیال نیا نہیں۔ آج ہر ایک روشن خیال اور بیدار مغز عالم اس ضرورت کو بڑی شدت سے محسوس کر رہا ہے، حکیم مشرق ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم اس کام کو اسلام کی سب سے زیادہ اہم خدمت سمجھتے تھے۔ چنانچہ ۱۹۲۷ء میں حضرت الاستاذ مولانا سید محمد انور شاہ الکشمیری رحمۃ اللہ علیہ دیوبند سے الگ ہوئے اور ڈاکٹر صاحب کو اس کا علم ہوا تو انہوں نے خود مجھ سے لاہور میں فرمایا تھا کہ میں تو شاہ صاحب کی اس علیحدگی سے بہت خوش ہوا۔ کیونکہ اب وہ وہ کام کر سکیں گے جن کی اس زمانہ میں سب سے زیادہ ضرورت ہے اس کے بعد فرمایا کہ ایک چیز میں جانتا ہوں، اسے شاہ صاحب نہیں جانتے اور ایک چیز شاہ صاحب جانتے ہیں اور میں اس میں دستگاہ نہیں رکھتا اب میں کوشش کروں گا کہ کسی طرح حضرت شاہ صاحب لاہور میں مستقل قیام فرمائیں۔ پھر میں ان کو بتاؤں گا کہ موجودہ زمانہ کے مقتضیات و مسائل کیا ہیں؟ اس کے بعد شاہ صاحب کا کام ہوگا کہ وہ ان کا اسلامی حل بتائیں۔ اس طرح میں اور شاہ صاحب دونوں مل کر کام کریں گے۔

ڈاکٹر صاحب مرحوم حضرت شاہ صاحبؒ سے غایت درجہ عقیدت و ارادت رکھتے تھے اور خود حضرت شاہ صاحب بھی ڈاکٹر صاحب کے علم وفضل اور ان کے اسلامی جذبات کی بڑی قدر کرتے تھے۔ دونوں میں باہمی خط وکتابت کا سلسلہ بھی جاری تھا اور کئی مرتبہ راقم الحروف کو بھی درمیان میں سفارت کا کام انجام دینا پڑا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اس ارشاد اور خواہش کے مطابق حتی الوسع بڑی کوشش کی مگر حالات ایسے پیش آئے کہ حضرت شاہ صاحب لاہور کو اپنا مقام نہ بنا سکے ڈاکٹر صاحب نے ان خیالات کا اظہار انگریزی کے چھٹے لکچر میں بھی کیا ہے اور اس میں مشورہ دیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے طریق اجتہاد کے مطابق ہی کام کرنا چاہیے۔ [۱]

سنت

اس بحث کے ذیل میں جناب ناقد نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ "مولانا کے نزدیک سنت میں بھی تبدیلی ہو سکتی ہے" (ص ۱۷۷) حالانکہ یہ بھی ایک مغالطہ ہی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ مولانا بعض محدثین کی طرح اول تو حدیث اور سنت میں فرق کرتے ہیں کہ بعض سنن تشریعی ہیں اور بعض غیر تشریعی۔ مولانا نے یہ فرق و امتیاز قائم کر کے کسی بدعت کا ارتکاب نہیں کیا بلکہ حضرت عمر رض کے اجتہادات، امام ابو حنیفہ رح اور دوسرے ائمہ کا طریق اجتہاد سب اسی بات کی دلیل ہیں۔ اسی بنا پر حضرت شاہ صاحب رح دہلوی فرماتے ہیں۔

"بعض احادیث وہ بھی ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اعمال و اقوال کا ذکر ہے جو آپ سے عادۃً اور اتفاقاً صادر ہوئے ہیں عبادۃً اور قصداً نہیں ہوئے اور بعض احادیث ہیں جن میں کسی مصلحت جزئی کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے یہ تمام امت کے لیے لازم نہیں ہیں"۔[۱]

اس نوع کی سنن کے علاوہ جو اور سنن ہیں اور تشریعی ہیں ان میں بھی دو قسم کے سنن ہیں۔

(۱) ایک وہ جن کا حکم قرآن کے احکام کی طرح ابدی اور دائمی ہے یہ وہ سنن ہیں جن میں قرآن مجید کے مجمل احکام کی تبیین کی گئی ہے۔ مثلاً صلوٰۃ۔ صوم۔ زکوٰۃ اور حج وغیرہ سے متعلق احادیث ان سنن کے احکام ہر زمانہ اور ہر مکان کے لیے ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص کہ کوئی شخص نماز، روزہ اور زکوٰۃ و حج کی حقیقت ان احادیث سے الگ ہو کر متعین کرے۔

(۲) ان کے علاوہ بعض سنن و احادیث وہ ہیں جن میں احکام تابیدی بیان نہیں کیے گئے ہیں۔

---

[۱] ملاحظہ فرمایئے مقدمۃ المسوی ص ۱۵۔ [۲] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۰۲۔

مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ کے اسیروں کو کبھی غلام بنایا، کبھی معاوضہ لے کر آزاد کر دیا اور کبھی انہیں یوں ہی آزادی دے دی تو ظاہر ہے کہ اس نوع کے احکام ابدی نہیں ہیں بلکہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام کو اختیار ہے ۔ وہ ایسران جنگ کے ساتھ چاہے یہ معاملہ کرے یا وہ ۔ کسی ایک حکم کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ بس وہی ہمیشہ قائم رہے گا ۔

اس تنقیح کے بعد اب مولانا کے انکار سنت کے متعلق پڑھئے تو خود مولانا کے الفاظ میں مولانا کے نزدیک سُنت کی حقیقت یہ ثابت ہو گی ۔

(۱) ہمارے نزدیک حدیث یا سنت اس زندگی کی تصویر پیش کرتی ہے جو قرآن کی تعلیمات کی بدولت وجود میں آئی ۔ اب اگر قرآن کو اس کے عملی نتیجہ سے الگ کر کے پڑھئے تو ذہنی پریشانی اور انتشار کے سوا کچھ حاصل نہ ہو گا ۔" (ص ۲۴۵)

(۲) " حدیث دراصل قرآن سے مستنبط ہے اور فقہ حدیث سے مستنبط کی گئی ہے ۔" (ص ۲۴۳)

جیسا کہ گذر چکا ہے مولانا فقہ کے مذہب اربعہ کو درست اور ٹھیک مانتے ہیں ۔ لیکن اب سنئے کہ مولانا کے نزدیک بھی فقہ کے ان مذہب کے اصل بنیاد حدیث پر ہی ہے فرماتے ہیں ۔

" موطا امام مالک ایسی مرکزی کتاب ہے جس پر تمام فقہا اور محدثین متفق ہیں" (ص ۲۴۴)

" یہی سارے فقہی مذاہب کی اصل ہے ۔" (ص ۲۴۴)

ایک جگہ فرماتے ہیں ۔

" قرآن کی عمومی تعلیم اور اس کی حجازی تعبیر کی روشنی میں فقہ کے دوسرے مذاہب وجود میں آئے ۔" (ص ۲۴۳)

پھر اور آگے چل کر فرماتے ہیں ۔

" آگے چل کر جب دوسری قومیں مسلمان ہوئیں تو انھوں نے موطا کی مدد سے اپنے اپنے ملک کے لیے اور فقہی قوانین بنائے اور جہاں کہیں مناسب سمجھا اپنی قومی خصوصیات کی وجہ سے اس میں تبدیلیاں بھی کیں ۔" (ص ۲۴۷)

ان تمام متفرق بیانات سے یہ بالکل صاف ظاہر ہوتا ہے کہ سنت من حیث المجموع مولانا کے نزدیک بھی حجت اور اصل دین و اساسِ تشریع ہے رہا مولانا کا یہ فرمانا کہ " اس میں تبدیلیاں

بھی کیں ، یا سنت کو "تمہیدی قانون" کہنا تو کوئی شبہ نہیں کہ اس سے مراد تمام سنن نہیں ہیں بلکہ صرف وہ سنن ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کے خاص حالات کے پیش نظر کسی وقتی مصلحت کی بنا پر یہ احکام ارشاد فرمائے تھے اور بعد میں حضرت عمرؓ وغیرہ دقیق النظر صحابہؓ نے اور ان کے بعد امام ابوحنیفہؒ ایسے مجتہدین نے تنقیح کر کے ان کی اصل نوعیت بتا دی ۔ مثلاً تقسیم ارض مفتوحہ، غسل جمعہ، عورتوں کا مسجدوں میں عیدین کے لیے جانا ۔ ام ولد کی بیع ۔ نماز تراویح تعیین جزیہ تشخیص خراج وغیرہ ۔ اس نوع کی احادیث و سنن کے متعلق مولانا یہ فرماتے ہیں کہ یہ سب روایتیں صحیح ہیں ۔ لیکن ان میں جو احکام بیان کیے گئے ہیں وہ ابدی نہیں ہیں ۔ البتہ ان سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے قانون کو بنیاد قرار دے کر اس زمانہ کے حالات کے پیش نظر اس قرآنی قانون کو کس طرح عملی شکل دی اور اس سے کس طرح ایک "حجازی" سوسائٹی قائم کی ۔ مولانا اسی کتاب میں صاف لفظوں میں فرماتے ہیں کہ جو شخص قرآن کی سنت کے بغیر سمجھنا چاہتا ہے وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہو سکتا ۔ اس طرح بجائے سمجھنے کے وہ دماغی انتشار میں مبتلا ہو جائے گا ۔

پس کوئی شبہ نہیں کہ مولانا سنت سے وہی عقیدت رکھتے ہیں جو ایک صحیح العقیدہ مسلمان کو ہونی چاہیئے اور اسی بنا پر محدثین کی کوششوں کے بڑے شکر گذار اور مداح ہیں ۔

البتہ سنت کے سلسلہ میں مولانا کی تقریر سے ایک یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ مولانا کے نزدیک موطا امام کا مرتبہ صحیح بخاری سے بھی اونچا ہے ۔ تو اس میں شک نہیں کہ مولانا کا یہ خیال محدثین کرام کی اکثریت کے فیصلہ کے خلاف ضرور ہے لیکن مولانا اس میں منفرد نہیں بعض جلیل القدر ائمہ حدیث بھی اسی کے قائل ہیں ۔ کما لا یخفی علیٰ من لہ بصیرۃ فی علم الحدیث

پھر موطا امام مالکؒ کی مزیت و برتری کی جو وجہ مولانا نے بیان کی ہے وہ اسکی اسانید کا، "سلاسل زریں" ہونا ہے اور کوئی شبہ نہیں کہ یہ امام مالک رحمۃ اللہ کا ایک ایسا وصف خاص ہے جسمیں ارباب صحاح ستہ میں کوئی ان کا ہمسر نہیں ہو سکتا ۔

بہر حال مولانا کے موطا امام مالک کو صحیح بخاری سے بھی افضل و برتر ماننے سے ہمارے ان دوستوں کو ضرور عبرت ہونی چاہیئے ۔ جو یوں کہتے ہیں کہ مولانا حنفی تھے بھی تو محض اپنی عجمیت

پرستی کی وجہ سے ۔ یعنی اس لیے کہ امام ابوحنیفہؒ عربی نہیں بلکہ عجمی تھے ۔ ان کو سوچنا چاہیئے کر امام بخاری عجمی تھے اور امام مالکؒ خالص عربی ۔ پھر مولانا موطا امام مالکؒ کو صحیح بخاری پر کیوں فوقیت دیتے ہیں ۔

احکام قرآن کی ابدیت

محترم ناقد بر سبیل ترقی فرماتے ہیں۔

سنت مولانا کے نزدیک حجازی یا مدنی سوسائٹی کی ترجمان ہے اس لیے اس میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔ یہ نظر عنایت سنت پر ہی بس نہیں کرتی بلکہ اس کے بعد ایک قدم آگے بڑھ کر وہ قرآن کے احکام کو بھی ابدی اور عالمگیر نہیں مانتے۔ (معارف ص ۱۷۷)

یہ تو ہے ناقدانہ دعویٰ۔ اب اس کی دلیل سنئے۔ اس کے لیے ہمارے لائق دوست سرور صاحب کی حسب ذیل عبارت نقل کرتے ہیں۔

"مولانا کے نزدیک بھی قرآن میں کہیں کہیں جو احکام ہیں وہ دراصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں، ان احکام کو اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالمگیر ماننا صحیح نہیں عرب کے خاص حالات میں قرآن کے عمومی پیغام کو صرف ان احکام کے ذریعہ ہی عملی صورت دی جا سکتی تھی۔" (ص ۲۵۴)

اس بحث میں پہلی بات ملاحظہ کے قابل تو یہ ہے کہ مولانا کے بیان میں صاف صاف "کہیں کہیں" کا لفظ موجود ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر قرآن کے بعض احکام اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالمگیر نہیں بھی ہیں تو وہ "کہیں کہیں" ہی ہیں یعنی شاذ و نادر کا حکم رکھتے ہیں۔ اور "النادر کالمعدوم" لیکن لائق ناقد نے اس کو عام اور مطلق کر دیا۔ اور یہ سمجھ بیٹھے کہ "مولانا قرآن کے احکام کو بھی ابدی اور عالمگیر نہیں مانتے۔"

اب رہی یہ بات کہ جناب ناقد کے بیان سے قطع نظر خود مولانا کا یہ بیان کہاں تک صحیح ہے گزارش یہ ہے کہ مولانا نے "کہیں کہیں" کی تفصیل نہیں کی، اور نہ یہ بتایا کہ وہ احکام کون سے ہیں البتہ احکام اور تفسیر و حدیث کی کتابوں کے مطالعہ سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں بعض

احکام ایسے یقیناً ہیں جن کا مفہوم اگرچہ عام ہے لیکن بایں ہمہ بعض بعض اجلہ صحابہؓ نے ان کو ایک خاص وقت اور ایک مخصوص حالت کے ساتھ مختص مانا ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں مصارف زکوٰۃ کے بیان میں ہے۔

انما الصدقت للفقراء و المساکین والعملین علیہا و المولفۃ قلوبہم	زکوٰۃ صرف حق ہے مفلسوں اور محتاجوں کا۔ اور زکوٰۃ کے کام پر جانے والوں کا اور جن کا دل پر جانا منظور ہو۔

اس آیت میں غور کیجیے کلمہ حصر (انما) کے ساتھ جن لوگوں پر زکوٰۃ کی رقم خرچ ہونی چاہیے ان کی تعیین و تشخیص کی جاتی ہے اور اس فہرست میں مولفۃ القلوب کو بھی شامل رکھا جاتا ہے۔ جہاں تک قرآن مجید کے سیاق و سباق کا تعلق ہے اس معاملہ میں وقت اور زمان کی کوئی قید نہیں ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کے باوجود بعض خاص خاص صحابہ جن میں حضرت عمرؓ کو سرفہرست سمجھنا چاہیئے۔ ان کی رائے یہی تھی کہ تالیف قلب کے لیے زکوٰۃ کی رقم کا بعض لوگوں پر خرچ کرنا صرف اس وقت کے لیے جائز تھا جب تک مسلمان گنتی میں کم، اور طاقت میں کافروں کے بالمقابل کمزور تھے۔ لیکن فتح مکہ کے بعد جب اسلام کی عظمت اور مسلمانوں کی شوکت و قوت ناقابل زوال بنیادوں پر قائم ہوگئی تو اب اس کی اجازت نہیں ہوسکتی کہ زکوٰۃ کی رقم کا کوئی حصہ بھی تالیفِ قلب کی غرض سے کسی پر خرچ کیا جائے۔

حضرت عمرؓ اس معاملہ میں کس درجہ متشدد اور اپنی اس رائے میں کس قدر مضبوط تھے اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہوسکتا ہے کہ عیینہ بن حصن اور اقرع بن حابس یہ دونوں شخص مولفۃ القلوب میں سے تھے۔ جن کو ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ یا مالِ غنیمت میں سے ایک حصہ دلوا چکے تھے۔ جس پر قریش اور انصار کو ناگواری بھی ہوئی تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں ایک دفعہ یہ دونوں خلیفہ اول رضؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور درخواست کی کہ ہمارے نزدیک ایک شور زمین ہے جس میں نہ گھاس اگتی ہے اور نہ اس سے کوئی اور نفع حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اگر آپ مناسب خیال فرمائیں تو وہ زمین ہم دونوں کو دیدیجیے۔ حضرت ابوبکرؓ نے اس درخواست کو قبول فرمایا

اور زمین ان دونوں کے نام لکھدی اور خود اپنی شہادت پر دائۂ جاگیر پر ثبت بھی فرمادی۔
اب یہ لوگ اس دستاویز کو لے کر حضرت عمر رضؓ کے پاس آئے تاکہ آپ بھی اس پر اپنی تصدیق ثبت کر دیں۔ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے دستاویز کا مضمون پڑھا تو فرطِ غضب سے ان لوگوں کے ہاتھ سے چھین لی پھر اس پر تھوکا اور اس طرح جو کچھ دستاویز میں لکھا تھا اُسے حرفِ غلط کی طرح مٹا دیا۔ یہ لوگ پسے اور پکے مسلمان تو تھے نہیں۔ حضرت عمر رضؓ کی اس حرکت پر برافروختہ ہوگئے اور شان فاروقی میں بدتمیزی اور گستاخی سے پیش بھی آئے۔ لیکن احکام و نصوص اسلام کے محرم خاص کے سامنے ان کی کیا پیش جا سکتی تھی۔ حضرت عمر رضؓ نے ان کو ڈانٹ پلاتے ہوئے فرمایا "ہاں یہ صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تم دونوں کے قلب کی تالیف فرماتے تھے مگر اسلام اس وقت تک سرفراز نہیں ہوا تھا۔ اب اللہ نے اسلام کو اس طرح کی چیزوں سے بے نیاز کر دیا ہے۔ تم جاؤ اور اب جو کچھ تم کر سکتے ہو کر دیکھو۔"
یہ روایت یہیں پر ختم ہو جاتی ہے۔ ابوبکر جصاص ؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ حضرت ابوبکر رضؓ نے اپنے فیصلہ کے خلاف حضرت عمر رضؓ کے اس فعل پر خاموشی اختیار فرمائی۔ اور آپ سے کوئی باز پرس نہیں کی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابوبکر رضؓ کا خیال بھی یہی تھا کہ اسلام کی سرفرازی اور سربلندی کے بعد اب مولفۃ القلوب کو کوئی حصہ نہیں ملنا چاہیے۔ لیکن قرآن میں حکم عام تھا۔ کسی خاص زمانہ سے اس کی تخصیص نہیں تھی۔ اس بنا پر آپ اجتہاد کی گنجائش نہیں پاتے تھے اور اسی وجہ سے آپ نے ان دونوں کی درخواست پر زمین ان کے نام لکھ دی تھی لیکن بعد میں حضرت عمر رضؓ کا فعل دیکھ کر آپ کو تنبہ ہوا اور آپ حضرت عمر رضؓ کے ہم خیال و ہم رائے ہوگئے۔[1]

اسی بنا پر جابر بن عامر کا بیان ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں مولفۃ القلوب کو حصے دلائے جاتے تھے مگر

فلما استخلف ابوبکر انقطع — جب ابوبکر خلیفہ ہو گئے تو یہ "رک گیا"

---

[1] احکام القرآن ج ۳ ص ۱۵۳۔

رقموں کا سلسلہ ختم ہوگیا

السرخسا۔ [1]

اسی طرح قرآن مجید میں ایک آیت ہے۔

من کان یرید حرث الاخرۃ نزدلہ فی حرثہٗ ومن کان یرید حرث الدنیا نوتہ منہا ومالہ فی الاخرۃ من نصیب۔	جو لوگ آخرت کی کھیتی کا ارادہ کرتے ہیں ہم ان کے لیے اس کھیتی میں اضافہ کر دیتے ہیں اور جو لوگ دنیا کی کھیتی کا ارادہ کرتے ہیں ہم ان کو وہ دیتے ہیں اور آخرت میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا

اس آیت کا عموم مفہوم اس بات کا اقتضار کرتا ہے کہ نماز پڑھانے اور قرآن و حدیث کی تعلیم دینے پر معاوضہ لینا بالکل ناجائز ہونا چاہیئے۔ چنانچہ اسی آیت سے استدلال کرکے علمار متقدمین نے اس کا فتویٰ دیا بھی ہے۔ ابوبکر جصاص رح اس آیت کو نقل کرکے لکھتے ہیں۔

ومن اجل ذالک قال اصحابنا لا یجوز الاستیجار علی الحج و فعل الصلوۃ وتعلیم القرآن وسائر الافعال اللتی شرطہا ان تفعل علی وجہ القربۃ [2]	اسی لیے ہمارے علمار نے کہا ہے کہ حج نماز اور تعلیم قرآن اور دوسری افعال جنکی شرط یہ ہے کہ ہم ان کو اللہ کا تقرب حاصل کرنے کے لیے کریں ان میں سے کسی پر اُجرت لینی جائز نہیں ہے۔

لیکن جب متاخرین فقہانے دیکھا کہ اگر امامت نماز اور تعلیم قرآن پر اُجرت لینے کو ممنوع کرنے سے سخت دشواری پیش آنے کا اندیشہ ہے اور ڈر اس کا بھی ہے کہ اگر علمار، دوسرے

---

[1] احکام القرآن ج ۳ ص ۱۵۳
ممکن ہے کہ کسی کو یہ خیال ہو کہ آیت میں ذکر تو مصارفِ زکوٰۃ کا ہے اور حضرت عمر رض کے فعل کا تعلق زکوٰۃ کی رقم سے ہے نہیں تو یہ واضح رہنا چاہیئے کہ صاحب احکام القرآن نے حضرت عمر رض کا یہ اثر اسی مصارف زکوٰۃ والی آیت کے ماتحت نقل کیا ہے اور اس روایت ان فقہا کے استدلال میں پیش کیا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اب مولفۃ القلوب کو مصارف زکوٰۃ میں شامل نہیں مانتے۔

[2] احکام القرآن ج ۱ ص ۲۴۲ ۵۔

ذرائع سے روپیہ کمانے میں مصروف ہو گئے ہیں تو کہیں یہ سلسلہ خیر بالکل منقطع نہ ہو جائے ، تو اب ان حالات کے ماتحت ان کو تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت لینے کے جواز کا فتویٰ دینا پڑا ۔ چنانچہ حافظ ابن قیم رح نے (اعلام الموقعین ج ۳ میں) یہ اور اس قسم کے اور دوسرے مسائل پر تفصیل سے بحث کی ہے ۔

اگر احکام فقہیہ کا تتبع کیا جائے تو ایک دو نہیں اس قسم کے احکام بکثرت ملیں گے کہ قرآن وحدیث سے ان کی عمومیت متبادر ہوگی مگر فقہا نے ان کو ایک خاص زمانہ اور وقت اور ایک مخصوص ماحول کے ساتھ مختص کر دیا ہے ۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ عورتوں کو عید گاہ لے جایا کرو ۔ لیکن حضرت عائشہ نے بعد میں فرمایا کہ عورتوں میں وفاتِ نبوی کے بعد بن سنور کر باہر نکلنے کا جو شوق پیدا ہو گیا ہے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کو دیکھ لیتے تو ہرگز یہ حکم نہ دیتے ۔ اس سے ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ایک خاص ماحول سے تعلق رکھتا تھا ۔

اگر ہمارے لائق دوست مولانا کی عبارت ٹھنڈے دل سے اور مولانا کے خلاف سوءِ ظن سے الگ ہو کر پڑھتے تو انہیں صاف نظر آتا کہ مولانا کا منشار دراصل ناسخ و منسوخ کے مسئلہ پر روشنی ڈالتا ہے جیسا کہ فاضل ناقد کو معلوم ہوگا ۔ نسخ کا مسئلہ ایک نہایت اہم اور پیچیدہ مسئلہ ہے (راقم الحروف نے فہم قرآن میں اس پر کسی قدر تفصیل سے بحث کی ہے) بعض علمار تو اس معاملہ میں اس حد تک آگے بڑھ گئے ہیں کہ وہ نسخ کو ابدالِ حکم یا ابطالِ حکم کے معنی میں لیتے ہیں اور لطف یہ ہے کہ اس کے معنیٰ کے اعتبار سے سنت کو بھی آیت کے لیے ناسخ تسلیم کرتے ہیں حالانکہ حق یہ ہے جیسا کہ ابو مسلم اصفہانی نے لکھا ہے اور امام رازی نے موصوف کی جو عبارتیں اس سلسلہ میں پیش کی ہیں ، ان سے خود امام رازی کا رجحان بھی ادھر ہی نظر آتا ہے ۔ قرآن میں نسخ بمعنیٰ ابطالِ حکم بالکل نہیں ہے بلکہ بات دراصل یہی ہے کہ بعض احکام کسی آیت میں عمومی مفہوم رکھتے ہیں اور دوسری آیات میں ان کی تخصیص کر دی گئی ہے ۔ کہیں ایک حکم مطلق ہے اور دوسری جگہ اس کو مقید کر دیا گیا ہے ۔

بہر حال اصول فقہ کا ایک مبتدی طالب علم بھی جانتا ہے کہ نسخ کی تین قسمیں بیان کی

جاتی ہیں۔ منسوخ التلاوۃ والحکم، منسوخ التلاوۃ فقط اور منسوخ الحکم فقط۔

اب غور کرنے کی بات یہ ہے کہ جس آیت کو منسوخ الحکم کہا جاتا ہے اس کا مفہوم کیا ہے؟ کیا وہ حکم سرے سے اور ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جاتا ہے یا وہ ایک خاص ماحول سے متعلق ہوتا ہے اس لیے جب وہ ماحول باقی نہیں رہتا تو وہ حکم بھی باقی نہیں رہتا اور اس کی جگہ کوئی اور دوسرا حکم آجاتا ہے۔ ہمارے نزدیک نسخ اسی دوسرے معنی کے اعتبار سے ہے اور بس اجتہاد اور مصلحت سے متعلق جو آیات ہیں اور جن میں علمار کرام نے نسخ مانا ہے وہ اسی قبیل سے ہیں۔ دونوں نوع کی آیات کے احکام اپنی جگہ پر باقی ہیں اس میں سے کسی ایک حکم کی آیت کو دوسری آیت کے لیے ناسخ کہنا اس معنی کے اعتبار سے درست نہیں ہے کہ منسوخ آیت کا حکم اب بالکل باقی ہی نہیں رہا۔

اب اس تقریر کے بعد مولانا سندھی کا بیان پڑھیے تو صاف نظر آتا ہے کہ مولانا کا مطلب بھی یہی ہے اور اس سے تجاوز کر کے انہوں نے کوئی ایسی بات نہیں کہی ہے جو غیر اسلامی ہو اور عقیدۂ صحیحہ کے خلاف ہو، چنانچہ مولانا کے الفاظ دراصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں، اور اسی حقیقت کی غمازی کر رہے ہیں۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مولفۃ القلوب کو زکوٰۃ میں سے حصہ دلانا اور قرآن مجید کا مصارفِ زکوٰۃ میں اس گروہ کو شامل رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ اگرچہ مسلمانوں کی طاقت و قوت اور اسلام کی شوکت و حشمت کے زمانہ میں اس کی ضرورت نہیں رہی کہ بیت المال میں سے تالیفِ قلب کے لیے کسی کو کوئی رقم دی جائے لیکن اگر مسلمانوں پر پھر کبھی ایسا وقت آجائے جب کہ وہ اپنی اجتماعی طاقت میں اضافہ کرنے کے لیے بعض لوگوں پر کچھ رقم بطور تالیفِ قلب خرچ کرنے کی ضرورت ہو تو اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل جو قرآن کے حکم کے لیے بمنزلۂ بیان و تفسیر ہے۔ ایک مثال کا کام دیگا اور بلا شبہ امام کو حق ہوگا کہ وہ اس مثال کی روشنی میں بیت المال کی کچھ رقم پروپیگنڈہ پر بھی خرچ کرے۔

محترم ناقد کو معلوم ہوگا کہ آج کی دنیا میں پروپیگنڈہ کو کیا اہمیت حاصل ہے، شاید موجودہ ہولناک ترین آلاتِ جنگ اتنے موثر نہیں ہیں جس قدر کہ یہ ایک حربہ ہے۔ اور اسی وجہ سے ہر متحارب قوم اس مد پر بے تحاشا روپیہ خرچ کر رہی ہے۔ پس اگر مسلمانوں کو بھی اپنی ملی و قومی، حفاظت کے لیے اس حربہ سے کام لینا ناگریز ہو جائے تو بے شبہ انہیں اس سے کام لینا چاہیئے

اسی بنا پر مولانا فرماتے ہیں کہ" ان احکام کو اپنی شکل میں ابدی اور عالمگیر ماننا صحیح نہیں یعنی یہ احکام ابدی اور عالمگیر تو ضرور ہیں لیکن وہ اپنی خاص شکل" میں نہیں بلکہ حالات اور ماحول کے اقتضار سے ان کی عملی شکل بدلتی رہے گی۔ اس بدلی ہوئی شکل کو پہلی شکل کا نقیض نہیں کہا جا سکتا کیونکہ تناقض کے تحقق کے لیے وحدتِ موضوع و مکان ضروری ہے اور یہاں جب موضوع اور مکان ہی مختلف ہو گئے تو پھر دونوں میں تناقض کہاں رہا۔

اس موقع پر مولانا سندھی کی ایک ستم ظریفی کی داد دیئے بغیر آگے بڑھنے کو جی نہیں چاہتا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مرحوم کو پہلے سے ہی اس کا اندیشہ تھا کہ ان کی سب سے زیادہ مخالفت وہ حضرات کریں گے جو مولانا شبلی کو "حجۃ الاسلام" لکھتے ہیں۔ اس بنا پر انہوں نے یہ کیا ہے کہ ان مباحث میں وہ مولانا شبلی کا حوالہ دیتے چلے گئے ہیں اور بے تکلف اُن کی عبارتوں پر عبارتیں نقل کی ہیں۔ انتہا یہ ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کے علوم و حکم کا جامع و ماہر ہونے کے باوجود مولانا نے اس موقع پر حجۃ اللہ البالغہ کی جو عبارتیں نقل کی ہیں وہ بھی مولانا شبلی کے حوالہ سے اور اُن کے اردو ترجمہ کی شکل میں نقل کی ہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس جگہ جو کچھ مولانا سندھی نے کہا ہے مولانا شبلی کی ہی زبان سے کہا ہے۔ خود اپنی طرف سے بہت کم بولے ہیں۔ اب اگر ان کے ناقدین کرام واقعی دیانت دار ہیں تو ان کو سب سے پہلے مولانا شبلی سے اپنی بیزاری کا اظہار کرنا چاہیئے۔

حدود و ارتفاقات اور شعائر کی بحث میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کی جو عبارت پہلے کہیں گذر چکی ہے۔ مولانا شبلی اس کو الکلام میں نقل کر کے حسب ذیل لفظوں میں اپنا خیال ظاہر فرماتے ہیں۔

> "اس اصول سے یہ بات ظاہر ہو گی کہ شریعت اسلامی میں چوری، زنا، قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے"

اس معاملہ میں مولانا شبلی کا جو رجحان اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مولانا مرحوم نے "الکلام" میں حضرت شاہ صاحب کی مذکورہ بالا جو عبارت نقل کی ہے اس کا آخری فقرہ انہوں نے ترک کر دیا ہے اور نہ کہیں اُردو ترجمہ میں اس کا ذکر کیا ہے وہ

فقرہ یہ ہے :-
ویبقی علیھم فی الجمد

فی الجملہ یہ حدود وغیرہ آخرین پر بھی
باقی اور برقرار رہیں گی۔

مولانا سندھی کو سیعلمہ الذین ظلموا الخ کی وعید الہی کا
مستحق بتانے والوں کو سوچنا چاہیئے کہ حدود کے متعلق مولانا شبلی کا یہ ارشاد کہیں آیت ذیل کے ماتحت
تو نہیں آتا ہے

تلک حدود اللہ الخ

یہ اللہ کے حدود ہیں ، ان سے تجاوز
مت کرو ۔ اور جو لوگ اللہ کے حدود
سے تجاوز کرتے ہیں ۔ پس وہی ظالم ہیں

ہمارے دوست جس کو مولانا سندھی کا تجدد کہتے ہیں ۔ اگر واقعی یہ کوئی غیر اسلامی اور مذموم
تجدد ہے تو میں دلائل ثابت کر سکتا ہوں کہ مولانا شبلی اور ان حضرات کے مسلم " عارف " ڈاکٹر اقبال
عمل سے قطع نظر عقیدۃً یہ دونوں بزرگ جن کا واقعی میں بڑا احترام کرتا ہوں اور جن کی علمی وادبی
فضیلت اور بزرگی کا میں دل سے قائل ہوں ، اس معاملہ میں مولانا سندھی سے بھی دو چار قدم
آگے ہی ہیں ۔ فرق صرف اتنا ہے کہ مولانا سندھی کا یہ تجدد اگر " وطن پرستی " اور " قومیت پرستی
پر مبنی ہے تو ان دونوں کا تجدد " مغرب پرستی " اور " مرعوبیت افرنجیت " پر قائم ہے ۔
لیکن اس مقالہ میں تفصیل سے اس پر گفتگو کرنا پسند نہیں کرتا ۔ اگر خدانخواستہ آئندہ
کبھی اس ناگوار فرض کو انجام دینے پر مجبور ہوگیا تو دل کی انتہائی کراہیت کے ساتھ مجھ کو یہ معمہ
حل کرنا ہوگا کہ مولانا شبلی اور ڈاکٹر اقبال کو حجۃ الاسلام اور عارف ماننا ۔ اور عبید اللہ سندھی کو ملحد
و زندیق بلکہ کافر تک ثابت کرنا دراصل کس مکروہ ذہنیت پر مبنی ہے اور اس عمل میں " اقامتِ
دین " کا جذبہ کہاں تک کارفرما ہے ۔ ...

سرایں فتنہ زجائیست کہ من می بینم

ورنہ اس قساوت قلب کی کیا توجیہ ہوسکتی ہے کہ ٹھیک اسی مہینہ میں جب کہ مولانا سندھی
کے انتقال پر ملال سے ان کے ہزاروں عقیدتمندوں دوستوں اور شاگردوں کے دل چھلنی ہو رہے تھے

انتہائی غضب آلود اشتعال انگیز اور ہیجان پرور لب ولہجہ میں یہ تنقید شائع کی جاتی ہے اور معلوم نہیں کیوں ڈیڑھ سطریں تعزیت کی بھی اسی میں لکھ دی گئی ہیں جس پر مولانا سندھی کی روح کہہ سکتی ہے :-

" تمہارے دشمنوں کو کیا پڑی تھی میرے ماتم کی "

حالانکہ ہمیں معلوم ہے کہ اسی معارف میں بعض عقائد باطلہ رکھنے والے لوگوں کی وفات پر آٹھ آٹھ نو نو صفحات تعزیت کے لکھے گئے ہیں اور ان کی تعریف میں جس سے خود جناب تعزیت نگار کی تعریف کا بھی پہلو پیدا ہوتا ہے ۔ زمین آسمان کے قلابے ملائے گئے ہیں۔

اتنی نہ بڑھا پاکیٔ داماں کی حکایت
دامن کو ذرا دیکھ ذرا بندِ قبا دیکھ

یہاں تک مولانا کے ان افکار سے بحث تھی جن پر ہمارے نزدیک کفر و اسلام کا دار و مدار ہے یعنی کیا واقعی مولانا سندھی وحدت ادیان کے باین معنی قائل تھے کہ اب بھی دین دین سب برابر ہیں۔ نجات کے لیے اسلام کا پابند ہونا ضروری نہیں ہے یا قرآنی احکام میں ادل بدل ہو سکتا ہے ۔ حدود اللہ کو ساقط کیا جا سکتا ہے ۔ تحلیل و تحریم طعمہ کا اب بھی کوئی فیصلہ ہو سکتا ہے قرآنی قانون کے علاوہ مسلمان کوئی اور قومی قانون بھی اختیار کر سکتے ہیں اور اس کو اپنا معمول بنا سکتے ہیں یا سنت حجت نہیں ہے اور وہ صرف حجاز والوں کے لیے تھی ۔

اگر یہ سب باتیں مولانا کی نسبت صحیح ثابت ہو جائیں جس کی کہ جناب ناقد نے کوشش کی ہے تو بے شبہ مولانا کو مسلمان کہنا دشوار ہوتا لیکن ہم نے ثابت کر دیا ہے کہ مولانا پر یہ تمام الزامات قطعاً غلط اور بے بنیاد ہیں۔ ان سب مسائل میں مولانا کا عقیدہ وہی ہے جو ایک سچے اور صادق العقیدہ مسلمان کا ہونا چاہیئے ۔ غیر مسلموں تک اسلام کے پیغام کو پہنچانے کے لیے کلموا الناس ۔ کی حکمت عملی کے مطابق طرز بیان اور طریق تعبیر کہیں کہیں نیا ضرور ہو گیا ہے ۔ لیکن اس کی اصل اسپرٹ بالکل اسلامی ہے اور بعض جگہ مولانا نے غیروں کو اپنانے کے لیے اسلامی تعلیمات کے ان پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے جو عام طور پر مسلمانوں کی نظروں سے اوجھل ہیں مگر جو کچھ کہا ہے اسلام کی محبت میں اور تبلیغ کے جوش میں کہا ہے ۔ کافروں کو مسلمان بنانے اور اُن کو اپنے

ساتھ شامل کر کے اسلامی جمعیت کو قومی اور مضبوط بنانے کے لیے کہا ہے۔ مسلمانوں کو نامسلم کرنے کی نیت سے ایک لفظ زبان سے نہیں نکالا ہے۔

اب ہم اُن افکار سے بحث کرتے ہیں جو تاریخی اور سیاسی اہمیت رکھتے ہیں اور جن کو فاضل ناقد نے حسب عادت مولانا کی بدنام "وطن پرستی" کا ہی رنگ دے کر پیش کیا ہے اس سلسلہ میں سب سے پہلے خلق قرآن کا مسئلہ سامنے آتا ہے۔

مسئلہ خلقِ قرآن

اس بحث میں ہمارے نزدیک یہ کہنا تو صحیح نہیں ہے کہ محدثین قرآن کے الفاظ کو غیر مخلوق ماننے پر اس لیے مصر تھے کہ "عربی الفاظ کو مخلوق ماننے سے عربی تفوق پر زد پڑتی تھی : بے شبہ محدثین کرام کا مقام اس سے بہت بلند تھا کہ وہ عربی عصبیت کی وجہ سے اس پر اس قدر مصر ہوں لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ پیدا کیوں ہوا اور کب ہوا ؟

عام طور پر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ مسئلہ مامون کے عہد کی پیداوار ہے اور بعض اس کو اس سے بھی بعد کے ادوار کی پیداوار بتاتے ہیں حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ فتنہ خلافتِ بنی عباس سے بھی بہت پہلے بنو اُمیہ کے زمانہ میں ہی پیدا ہو گیا تھا چنانچہ ابنِ تاثیر نے اموی خلیفہ ہشام بن عبدالمالک کے عہد کے واقعات میں لکھا ہے کہ

"ہشام کے دورِ حکومت میں جعد بن درہم نے قرآن کے مخلوق ہونے کا دعویٰ کیا تو ہشام نے اس کو عراق کے گورنر خالد القسری کے پاس بھیج دیا کہ اسے قتل کر دیا جائے۔ خالد نے دربارِ خلافت کے حکم کے برخلاف جعد کو قید تو کر دیا مگر قتل نہیں کیا۔ ہشام کو جب اس کی خبر ہوئی تو اس نے خالد کو سخت تہدید کی اور بتاکید لکھا کہ جعد بن درہم سپردِ تیغ کر دیا جائے۔ چنانچہ بقرعید کے دن خالد نے لوگوں سے کہا "مسلمانو! تم جاؤ قربانیاں کرو اللہ تعالیٰ قبول فرمائے، میں آج جعد کی قربانی کرتا ہوں، یہ شخص کہتا ہے کہ اللہ نے حضرت موسیٰ ع سے کلام نہیں کیا اور حضرت ابراہیم ع کو اس نے اپنا خلیل نہیں بنایا اللہ تعالیٰ ان چیزوں سے بلند و بالا ہے جن کو جعد کہتا ہے یہ کہہ کر خالد اپنی سواری سے اُترا اور جعد کو ذبح کر دیا۔"

علاوہ بریں مروان بن محمد کے حالات میں بھی ابنِ اثیر نے لکھا ہے کہ مروان کو جعد بن درہم کی

نسبت سے جعدی کہتے ہیں کیونکہ وہ خلقِ قرآن کا قائل تھا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ بنو امیہ کے زمانہ میں ہی پیدا ہو گیا تھا لیکن خلفاء کی سخت گیری اور متشددانہ پالیسی کے باعث اس زمانہ میں برگ و بار نہیں لاسکا اور سر اٹھاتے ہی اس فتنہ کو دبا دیا گیا لیکن تیسری صدی ہجری کے اوائل میں یہ فتنہ پھر اٹھا اور اس زور شور سے اٹھا کہ قصرِ خلافت کے بام و در اس کی شورش سے گونج اٹھے اور بغداد میں گویا بھونچال سا آگیا

اگر اصل مسئلہ کی حقیقت پر غور کیا جائے تو ہنسی آتی ہے اور سخت افسوس بھی ہوتا ہے کہ بات کچھ بھی نہ تھی جسے ایک افسانہ بنا دیا گیا۔

سوال یہ تھا کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ محدثین کہتے تھے کہ غیر مخلوق ہے اور معتزلہ کا قول تھا کہ مخلوق ہے لیکن اصل موضوع بحث کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ دونوں اپنی اپنی جگہ پر صحیح ہیں۔ محدثین قرآن کو جو غیر مخلوق کہتے تھے تو اس سے مراد کلام نفسی تھا نہ کہ کلام لفظی اور معتزلہ جسے مخلوق مانتے تھے وہ کلام لفظی تھا یعنی وہ الفاظ جنہیں ہم تلاوت کے وقت پڑھتے ہیں اس سے مراد کلام نفسی نہ تھا جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اور جو بے شبہ ازلی اور ابدی ہے اور غیر مخلوق چنانچہ امام بخاریؒ سے جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری کے مقدمہ میں تصریح کی ہے۔ یہی قول مروی ہے

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ جب بات صرف اتنی تھی اور درحقیقت یہ نزاع حقیقی نہیں بلکہ لفظی تھا تو اس نے اس قدر طول کیوں کھینچا اور تاریخ اسلام میں اسے کیوں اتنی اہمیت کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ یہ زمانہ وہ تھا جب کہ یونان اور روم کے علوم و فنون سیلاب کی طرح اسلامی ملکوں میں امنڈے چلے آرہے تھے اور ان کے اثر سے مذہب کی سادہ حقیقتوں پر بھی عقلیت اور تفلسف کے رنگ میں غور کیا جانے لگا تھا۔ اس عہد میں جو خلیفۂ اسلام تھا یعنی مامون رشید وہ خود اس رنگ میں ڈوبا ہوا تھا۔ نسلاً یہ خود ماں کی طرف سے فارسی تھا۔ اور پھر جن لوگوں سے اس نے تعلیم پائی تھی ان میں وہ بھی تھے جو دراصل معتزلی تھے یا متہم بالاعتزال تھے۔ مثلاً یحیٰی بن مبارک الزیدی۔ اس بناء پر اس کو قدرتاً اعتزال کی طرف میلان تھا۔ اور اس طبقہ کے لوگوں کو زیادہ پسند کرتا تھا۔ ثمامہ بن اشرس جو اس گروہ کا سرخیل تھا۔ مامون اس کی بڑی قدر

کرتا تھا۔ دو مرتبہ اس کو وزارت کا عہدہ بھی پیش کر چکا تھا۔ اس کے علاوہ ابو الہذیل العلاف اور ابراہیم بن سیار وغیرہ بھی مامون کے مزاج میں بڑے دخیل تھے ان مشائخ اعتزال کی صحبت اور اثر اور ارسطاطالیس وغیرہ کی کتابوں کے مطالعہ نے مامون کو طبعاً عقلیت پسند بنا دیا تھا اور وہ ہر چیز کو جو دین کا جز ہو عقل اور فلسفہ کی کسوٹی پر پرکھنے کا خوگر ہو گیا تھا۔

اسی شوق میں وہ دربار خلافت میں مناظرہ اور مباحثہ کی مجلسیں منعقد کراتا تھا ایک مرتبہ اسی قسم کی مجلس میں ایک عیسائی نے تقریر کی اور اس نے حضرت عیسیٰؑ کو قدیم بتایا۔ جب اس سے دلیل کا مطالبہ کیا گیا اس نے کہا کہ قرآن میں حضرت عیسیٰ کو کلمۃ اللہ کہا گیا ہے اور اللہ کا کلمہ مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق غیر مخلوق یعنی قدیم ہے ہی۔ اس لیے حضرت مسیح بھی کلمۃ اللہ ہونے کے باعث قدیم اور غیر حادث ہوئے۔

عیسائی مقرر کا یہ عجیب و غریب استدلال مامون کو بے چین کر گیا۔ اب اس نے خود قرآن مجید کے مخلوق ہونے پر غور کیا۔ ارباب علم سے اس کی نسبت رائے معلوم کی تو یہ ظاہر ہے کہ کلام کا لفظ سنتے ہی ذہن کلامِ لفظی کی طرف منتقل ہوتا ہے اور کوئی کلامِ لفظی یہاں تک کہ خود قرآن بھی فلسفہ کی اصطلاح کے مطابق غیر مخلوق نہیں ہو سکتا۔

مولانا سندھی نے یہ بالکل بجا فرمایا ہے کہ عجمی دماغ کے لیے کسی کلام کو غیر مخلوق باور کرنا ناممکن ہے۔ یہاں مولانا کی مراد "عجمی دماغ" سے "عجمیت زدہ" یعنی متفلسف دماغ ہے، ان کے برخلاف اہل عرب سادہ اعتقاد تھے۔ یہاں تک کہ ان کے یہاں اگر کوئی غیر معمولی قسم کا شاعر ہوتا تھا تو یہ سمجھتے تھے کہ اس میں جن بولتا ہے اور وہ اسے اشعار کا الہام کرتا ہے چنانچہ ایک شاعر کا لقب "دیک الجن" جنوں کا مرغ اسی بنا پر تھا۔ عرب کسی مابعد الطبیعاتی مسئلہ میں جس کو وہ مذہبی عقائد کی بنا پر پہلے سے سنتے چلے آ رہے تھے۔ شک کرنے کے عادی نہ تھے اسی بنا پر انہوں نے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پیغمبر مان لیا تو اب اس کے بعد وہ آپ کی ہر چیز پر بے چون وچرا ایمان لے آئے۔ خدا ایک ہے، وہی سب کام کرتا ہے قرآن مجید اس کا کلام ہے۔ جبریل اس کو لے کر نازل ہوتے ہیں۔ یہ سب چیزیں وہ تھیں کہ عربوں نے ان کو جس طرح سُنا اسی طرح مان لیا اور جیسا کہ اقبال نے کہا ہے، دین کا سیدھا راستہ بھی یہی

ہے۔

عقل در پیچاک اسباب و علل
عشق چوگان باز میدان عمل

یہی سادہ اعتقادی یا " اعتقاد عجوزی " ہے جس کے باعث ایک انسان اپنے اندر عمل کا بے پناہ جذبہ محسوس کرتا ہے ۔ اور کارزار جہاد و کوشش میں مردانہ وار قدم رکھتا ہے ۔ یہ حقیقت خواہ کتنی ہی خوشگوار ہو ۔ تاہم یہ تسلیم کرنا ناگزیر ہے کہ نفسیاتی طور پر علوم و فنون یونان سے متاثر ہو جانے کے بعد یہ سادگی قائم نہیں رہ سکتی تھی اور اس تاثر سے جو شکوک و شبہات دین کے مسائل میں پیدا ہو گئے تھے ان کا حل اسی طرح ہو سکتا تھا کہ یا تو فن کے مسائل اور اس کے مسلمات سے بالکل صرف نظر کیا جاتا اور اس بحث سے کوئی سروکار ہی نہ رکھا جاتا کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ۔ اور دوسری صورت یہ تھی کہ فن کے مسلمات کا جائزہ لیا جاتا ۔ اور ربط حادث با تقدیم ۔ اور تعدد قدما وغیرہ ایسے امور میں فلسفۂ یونان نے جو ٹھوکر کھائی تھی اس کی نشان دہی کی جاتی ۔ ان میں سے پہلا طریقہ وہ تھا جو محدثین کرام نے اختیار کیا ۔ چنانچہ مورخ ابن جریر طبری کا بیان ہے کہ جب اسحٰق بن ابراہیم نے مامون رشید کے فرمان کے مطابق محدثین کے ایک بڑے گروہ کو (جس میں امام احمد بن حنبل اور بشیر بن ولید گل سرسبد کی حیثیت رکھتے تھے) فرداً فرداً بلایا اور ان کو خلیفۂ وقت کا فرمان پڑھ کر سُنانے کے بعد خلق قرآن سے متعلق ان کی رائے دریافت کی تو امام احمد بن حنبل ؒ نے صرف یہ فرمایا کہ

القرآن کلام اللہ لا ازید علیھا ۔ قرآن اللہ کا کلام ہے ۔ میں اس سے زیادہ نہیں کہوں گا ۔

اس بحث کے سلسلہ میں ایک شخص ابن البکا ، اصغر نے امام سے دریافت کیا کہ اچھا خدا اپنے آپ کو سمیع و بصیر کہتا ہے تو اس کے کیا معنی ہیں اور خدا کے سمع و بصر کی کیا حقیقت ہے اس پر بھی امام خلد مقام نے یہی فرمایا کہ

ھو کما وصف نفسہ ، یعنی وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اس نے خود اپنا وصف بیان کیا ہے ۔

امام احمد بن حنبلؒ کی طرح آپ کے چند اور ساتھیوں نے بھی یہی کہا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور بس! اس سے بحث نہیں کہ وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ دراصل یہ جواب کا ایک صحیح طریقہ تھا جو ان اکابر امت نے اختیار کیا۔ ؎

رہا دوسرا طریقہ۔ یعنی یہ کہ فن پر براہِ راست حملہ کیا جاتا اور اس کے مسلمات کی رکاکت کو ظاہر کیا جاتا تو اس کی جرأت افسوس ہے کہ اس زمانہ میں کسی کو نہیں ہوئی۔ ایک مدت کے بعد امام غزالیؒ نے تہافت الفلاسفہ لکھ کر دراصل اس عمارت کو ہی منہدم کر دیا جو فلسفہ کی بنیاد پر کھڑی کی گئی تھی۔ پھر جو تھوڑی بہت کسر رہ گئی تھی اسے حافظ ابن تیمیہؒ نے پورا کیا۔ چنانچہ آپ نے ایک طرف الرد علی المنطقیین لکھ کر یونانی منطق کی رکاکت ظاہر کی۔ اور دوسری جانب اپنے رسالہ "صفۃ الکلام" میں یہ ثابت کیا کہ ذاتِ قدیم و واجب الوجود محلِ حوادث ہو سکتی ہے اگر علمائے نے حافظ ابن تیمیہؒ کے اس دعویٰ کو ان منفردات میں شمار کر کے اس کا وزن کم کر دیا ہے لیکن ہمارے نزدیک امام ابن تیمیہؒ نے یہ دعویٰ کر کے اور اس کو بدلائل ثابت کر کے بحث کا رخ ہی پلٹ دیا ہے اور ایک عجیب اطمینان بخش راہ پیدا کی ہے۔

پس اعتزال کے جواب کے یہی دو صحیح طریقے تھے لیکن مامون پر اعتزال کا اس درجہ غلبہ تھا۔ یا عیسائی مفکر کی تقریر اس پر اس طرح کا جادو کر گئی تھی کہ محدثین کرام بار بار فرماتے تھے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور وہ اس سے زیادہ کچھ اور نہیں کہنا چاہتے تھے۔ لیکن خلیفۂ اسلام کا نمائندہ برابر مصر تھا کہ "یہ بتاؤ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق" ایک طرف اعتزال کی یہ یورش اور اصرار۔ اور دوسری جانب محدثین کرام کی یہ احتیاط کہ "لفظی بالقرآن مخلوق" سے بھی بالکل اجتناب۔ اس کشمکش نے ایک عظیم فتنہ و ابتلا کی شکل اختیار کر لی۔

محدثین کی جلالت شان سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ تاہم کم از کم میری سمجھ میں آج تک یہ بات نہیں آئی کہ آخر "لفظی بالقران مخلوق" کے نہ کہنے پر بھی انہیں اس قدر سخت اصرار کیوں تھا؟ انتہا یہ ہے کہ امام بخاریؒ اس کے قائل تھے تو محدثین نے انہیں بھی برداشت نہیں

؎ تاریخ طبری ج ۹ ص ۲۸۸، ۲۸۹۔

کیا اور وطن کی سرزمین تک ان پر تنگ کر دی۔

پھر اس گروہ کے بالمقابل جو لوگ اعتزال کے اثر سے قرآن مجید کو مخلوق کہتے اور اس پر اصرار کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ ان کا طریقہ تو غیر دینی تھا ہی کیونکہ جب بہ قول اکبر الہ آبادی کے خود خدا کی ذات کا یہ عالم ہے کہ

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا

بس جان گیا میں تیری پہچان یہی ہے

تو فلسفہ کی محدود اصطلاحات و نظریات کی روشنی میں اس کی صفات کی صحیح حقیقت کیونکر معلوم ہو سکتی ہے۔ ان سے کوئی پوچھتا کہ اچھا قرآن مجید کے وہ الفاظ جن کی ہم تلاوت کرتے ہیں وہ تو مخلوق ہیں۔ لیکن جو قرآن خدا کی ذات کے ساتھ کلام نفسی کے مرتبہ میں قائم ہے اس کی نسبت تم کیا کہتے ہیں۔ تو بحث وہیں ختم ہو جاتی اور آگے نہ بڑھتی۔

اس موقع پر ایک بات کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ قرآن مجید کو "فی لوح محفوظ" فرمایا گیا ہے۔ سوال ہو سکتا تھا کہ لوح میں قرآن کے ہونے کی کیا صورت ہے؟ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اس سوال کے جواب میں عجیب بات فرمائی ہے۔ ارشاد ہے کہ قرآن کا لوح محفوظ میں ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ فلاں حافظ کے دماغ میں قرآن ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کے اس ارشاد سے اس پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ جب ہم قرآن کو اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں تو اگرچہ ہم ٹھیک ٹھیک اس کی حقیقت متعین نہ کر سکیں، تاہم اس کو کسی ایک مادی اور جسمانی چیز پر قیاس کر کے اس کے لیے مادی احکام ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کے اس ایک جملہ سے غور کیجئے تو صفات باری کو ذات باری سے جو تعلق ہے اس پر بھی روشنی پڑتی ہے

اس تقریر سے مدعا یہ ہے کہ "القرآن کلام اللہ" سے آگے بڑھ کر مخلوق اور غیر مخلوق کی جو بحث پیدا ہوئی وہ صرف ایک لفظی بحث تھی، تاہم دونوں گروہوں نے اپنی بات کے منوانے کے لیے کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا۔ اور چونکہ مخلوق کہنے والوں کی پشت پر حکومت و سلطنت کی طاقت و قوت تھی۔ اس بنا پر دوسرے گروہ کو شدید ترین مصائب اور آفات و بلایا کا سامنا کرنا پڑا۔ اگر موضوع نزاع کی تنقیح کی جاتی تو غالباً معاملہ آگے نہ بڑھتا لیکن ایسا نہیں ہوا اور پھر

اس کا جو کچھ نتیجہ ہوا وہ ارباب نظر و خبر پر پوشیدہ نہیں ہے۔

اسی بنا پر مولانا سندھی خلق قرآن کی بحث میں کسی ایک گروہ کے ہی شاکی نہیں ہیں بلکہ دونوں طرف سے زیادتی کے قائل ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں

"امام بخاری رحمتہ یہ تفریق کی تھی کہ قرآن مجید کا جو تلفظ کیا جاتا ہے وہ حادث اور مخلوق ہے لیکن محدثین نے اس کی بھی سخت مخالفت کی اور ان کو اس کی پاداش میں مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ امام احمد حنبل رح فرماتے ہیں کہ قرآن جس صورت میں ہو غیر مخلوق ہے اس کے خلاف دوسرے گروہ والوں نے بھی اپنی طرف سے غلو اور تشدد میں حد کر دی" (ص ۲۶)

ظاہر ہے کہ یہ اختلاف کفر و اسلام کا اختلاف نہیں تھا۔ جو لوگ قرآن مجید کو مخلوق مانتے تھے وہ بھی بہر حال اسے کلام الہی ہی یقین کرتے تھے محض ایک لفظی نزاع تھا جس کا سبب مولانا سندھی عربیت اور عجمیت کی کشمکش بتاتے ہیں

اگر عربیت اور عجمیت سے مراد نسلی عصبیت ہے تو جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں کم از کم محدثین کرام کی ذات اس سے بلند تھی کہ وہ محض اس بنیاد پر اس قدر ہنگامہ آرائی کرتے۔ البتہ اگر عربیت اور عجمیت سے عربی ذہنیت اور عجمی ذہنیت اور ان کی باہمی چپقلش مراد ہے تو اس میں شبہ نہیں کہ خلق قرآن کے نزاع کی بنیاد دراصل انہیں دو ذہنیتوں کی جنگ تھی۔ عرب سادہ اعتقاد تھے وہ جس طرح خدا کی ذات وصفات پر فلسفیانہ موشگافی نہیں کرتے تھے اسی طرح کلام کے مسئلہ میں ان کے اطمینان کے لیے صرف یہ بات کافی تھی کہ قرآن کلام الہی ہے اور بس لیکن معتزلہ فلسفہ اور عقلیت پرستی کے باعث ہر بات کی مین میکھ نکالنے کے عادی تھے چنانچہ اس مسئلہ میں انہوں نے تنقیحات کرنی شروع کر دیں اور اس صورت میں ایک عظیم فتنہ کی شکل اختیار کر لی۔

یہ واضح رہنا چاہیے کہ اس نظریہ میں مولانا سندھی منفرد نہیں ہیں شیخ خضری بک تاریخ التشریع الاسلامی میں لکھتے ہیں۔

• دولت عباسیہ دو عصبیتوں پر مرکوز تھی۔ ایک عربی عصبیت اور ایک فارسی

عصبیت، عرب تو ان کے دوست تھے ہی عجمی عصبیت اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ عجمیوں نے ہی بنو عباس کی خلافت کے لیے پروپیگنڈا کیا تھا اور ان لوگوں کا دربار میں بڑا اثر تھا۔ خلفاء بنو عباس کا معمول یہ تھا کہ ان کو جب کسی ایک فریق کی طرف سے کوئی ناگواری ہوتی تھی تو وہ دوسرے فریق کا سہارا لیتے تھے۔ پھر جب مامون رشید کا زمانہ آیا تو چونکہ اس کی تربیت خالص فارسیانہ تھی اور انہیں اہل فارس کے ہاتھوں اس کو اپنے بھائی امین پر فتح ہوئی تھی۔ اس بنا پر مامون نے اس کا ارادہ کیا کہ وہ عربی عصبیت کو ختم کر دے اور دوسرے فریق یعنی عجمیوں کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچائے۔

اسی صفحہ پر آگے چل کر لکھتے ہیں

"خلفائے بنی عباس کی اس روش کا انجام یہ ہوا کہ ۳۳۰ھ کے آتے آتے خلافت کا نام ہی نام رہ گیا اور قوت و طاقت عربوں کے ہاتھ سے نکل کر دوسری قوموں ایرانی دیلمی ترک اور بربر کی جانب منتقل ہو گئی۔"

پھر خاص خلق قرآن کا ذکر اس طرح کرتے ہیں۔

"مامون رشید کو یونانی علوم فنون سے بڑا شغف تھا۔ چنانچہ یہ کتابیں خوب پھیلیں اور یہ بہت بڑا سبب تھا اس بات کا کہ اہلِ کلام کی بات بن آئی۔

اور انھوں نے ارباب حدیث و روایت کو اس مرتبۂ بلند سے گرانے کی کوشش کی جو انہیں حاصل تھا۔ مامون رشید کو اسی طبقہ کی سرپرستی حاصل تھی۔ اسی کشمکش کا نتیجہ خلق قرآن کے فتنہ کا آغاز و ظہور ہوا، اور مامون نے اہل حدیث کو مجبور کیا کہ وہ اپنا عقیدہ بدل دیں۔"[1]

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ اس کشمکش کی وجہ سے تحریک شعوبیت بھی اس زمانہ میں پیدا ہو گئی تھی اور اس نے عربوں اور عجمیوں دونوں کو بری طرح متاثر کر دیا تھا۔ اس بنا پر مولانا سندھی کا خیال اس بارہ

---

[1] تاریخ التشریع الاسلامی ص ۱۰۵ و ۱۰۷

میں بالکل بے اصل اور بے بنیاد نہیں ہے بلکہ اس کے قرائن موجود ہیں، امام احمد بن حنبل کی ذات والاصفات کی نسبت تو اس خیال کا قائم کرنا بڑی جرأت اور دلیری کا کام ہے۔ تاہم اگر محدثین کی جماعت میں بھی بعض حضرات اس قسم کے ہوں جو اس ذہنیت سے متاثر ہوں اور جو شعوری یا غیر شعوری طور پر کسی اور ضد کے ماتحت اس تحریک میں حصہ لے رہے ہوں تو اس زمانہ کے عام حالات اور سیاسی کشمکش کے پیش نظر بعید از قیاس نہیں ہے۔ چنانچہ امام ذہلی جو خود ایک بڑے محدث ہیں۔ اور امام احمد بن حنبل رح کے تلمیذ ہیں۔ جب امام بخاری نیشاپور تشریف لائے اور خلق قرآن کے مسئلہ میں دونوں میں اختلاف ہوا۔ جسکے نتیجہ میں پھر امام بخاری رح کو نیشاپور چھوڑنا پڑا تو اس وقت امام بخاری رح نے امام ذہلی کی نسبت جو ارشاد فرمایا ہے وہ یاد رکھنے کے قابل ہے۔ امام بخاری رح فرماتے ہیں۔

> "خدا گواہ ہے کہ میں نے نیشاپور میں قیام کا ارادہ کسی سرکشی یا اکڑ کی وجہ سے نہیں کیا ہے اور نہ مجھ کو یہاں کی ریاست اور زعامت مطلوب ہے بلکہ میں نے مخالفوں کے غلبہ کی وجہ سے وطن میں جاگزیں ہو جانے کا ارادہ کیا تھا اور میں یہاں چلا آیا۔ لیکن اس کے باوجود یہ شخص (ذہلی) جو میرے پیچھے پڑ گیا ہے تو اس کی وجہ وہ علم ہے جو خدا نے مجھ کو عطا فرمایا ہے اور بس! اس مخالفت کی وجہ اس کے سوا کچھ بھی نہیں" [1]

پس امام بخاری رح ایسا جلیل القدر محدث امام ذہلی ایسی شخصیت کی نسبت اس قسم کی بات کہہ سکتا ہے تو اگر مولانا سندھی نے بھی اس عہد کے حالات و قرائن کے پیش نظر یہ فرمایا کہ خلق قرآن کی بحث کا بطن عمومی حیثیت سے عربی اور عجمی ذہنیت کی باہمی نبرد آزمائی تھا تو کونسا گناہ کیا! بہت سی حقیقتیں ہوتی ہیں جو بلند پایہ شخصیتوں کی عظمت کے باعث مستبعد اور دور از کار معلوم ہوتی ہیں۔ مگر در اصل وہ ہوتی ہیں حقیقت ہی۔ محدثین اور ارباب رائے پھر فقہا کے باہمی اختلافات اور ان کی معرکہ آرائیوں کی تاریخ کا اگر جائزہ لیا جائے تو اس قسم کی بہت سی حیرت انگیز مثالیں نظر آسکتی ہیں۔

---

[1] مقدمہ فتح الباری طبع منیری ص ۴۰۴

قرآن مجید کے الفاظ و معانی کے باہمی ربط و تعلق کو کلام الٰہی کی حیثیت سے عقلی طور پر سمجھنا و سمجھانا نہایت مشکل کام ہے۔ مولانا سندھی کے بعض الفاظ سے فاضل ناقد کو یہ شبہ ہو گیا ہے کہ مولانا غالباً فقط معانی کو ہی قرآن سمجھتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں۔

"وہ تو معانی کو ہی قرآن سمجھے گا۔ اس فقرہ سے شبہ ہوتا ہے کہ کہیں کچھ اور تو نہیں مراد لیا جا رہا ہے۔" (معارف ص ۱۸۰)

حالانکہ یہ شبہ صحیح نہیں ہے۔ مولانا سندھی ایک سچے اور پکے مسلمان کی طرح قرآن مجید کے الفاظ اور معانی دونوں کو کلام الٰہی یقین کرتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود الفاظ و معنی میں ملبوس اور لباس کی جو نسبت ہے اس کا لحاظ رکھتے ہیں اور گویا اس طرح وہ ان علماء کے خلاف احتجاج کرتے ہیں جنہوں نے اپنی توجہ کو زیادہ تر قرآن کے الفاظ پر ہی مرکوز رکھا ہے۔ یہاں تک کہ قرآن مجید میں قرآن کی کسی سورت کا مثل لانے کی جو تحدی کی گئی ہے تو ان علماء کا اس بارہ میں خیال یہ ہے کہ یہ تحدی نظم قرآن کے اعتبار سے ہی ہے۔ مولانا سندھی کا اس معاملہ میں خیال یہ ہے کہ معانی مقدم ہیں اور الفاظ موخر۔ اس بنا پر تحدی میں بھی زیادہ زور معانی پر ہے اگرچہ قرآن کے الفاظ بھی کلام الٰہی ہونے کے باعث متحدیٰ بہ ہیں۔ ہمارے استاذ مولانا سید محمد انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ بھی تحدی معانی و الفاظ دونوں کی حیثیت سے مانتے تھے اور یہی صحیح معلوم ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ اس قدر پیچیدہ اور نازک مسئلہ ہے کہ میں عقلی طور پر اس طور گفتگو کرنے کی ہمت نہیں رکھتا۔ ڈرتا ہوں کہ مبادا قلم سے کوئی ایسی بات نکل جائے جس میں آخرت میں پکڑ ہو، تاہم اپنے مکرم دوست سے درخواست کروں گا کہ وہ اس باب میں حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی کی تقریر الخیر الکثیر ص ۳۲ و ۳۴۔ اور پھر صفحہ ۱۰۰ اور تفہیمات الہیہ ۱۸۵ ملاحظہ فرمائیں ممکن ہے کہ اس طرح فکر میں کچھ وسعت پیدا ہو اور مولانا سندھی کے بعض الفاظ سے انہیں جو توحش پیدا ہو گیا ہے وہ کم ہو جائے۔ راقم الحروف نے وحی الٰہی کی تصنیف کے زمانہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کے ان ارشادات کی روشنی میں مہینوں اس پر غور کیا ہے اور خود اچھی طرح اس کو سمجھ کر متعدد بار لکھنے کی کوشش کی۔ مگر جب کبھی اس ارادہ سے قلم اٹھایا دل کے اندر سے کسی نے فوراً کہا۔

تو کارِ زمیں را نکو ساختی   کہ با آسمان نیز پرداختی

اور میں نے قلم وہیں رکھ دیا۔ خود حضرت شاہ صاحبؒ بھی سب کچھ لکھنے کے بعد آخر میں فرماتے ہیں
اللّٰھم انت اعلم بغیب السموات والارض (الخیر الکثیر ص-۱۰۰)

مولانا سندھی کا کمال یہ ہے کہ چونکہ حضرت شاہ صاحبؒ ان کے جسم وجان پر چھائے ہوئے ہیں اس لیے وہ ان مسائل پر غور کرتے ہیں اور پھر اپنے یقین اور وثوق کی بنا پر جو سمجھتے ہیں وہ بے جھجک کہہ بھی گذرتے ہیں۔

اکبر کا دین الٰہی

خلقِ قرآن کے علاوہ جس پر زیادہ لے دے کی جاتی ہے وہ مولانا کا خیال دین الٰہی سے متعلق ہے۔ قبل اس کے اس پر گفتگو کی جائے یہ عرض کرنا مناسب ہے کہ جب مولانا کا ایک نا تمام سا مقالہ جو بعد میں "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک" کے نام سے چھپ کر ہمارے پاس بغرض تبصرہ آیا تو اس خاکسار نے "برہان" بابت جنوری ۱۹۴۳ء میں اس پر تبصرہ کرتے ہوئے دین الٰہی سے متعلق حسب ذیل لفظوں میں اظہار خیال کیا تھا۔

"لیکن کتاب کے صفحہ ۱۰۵ پر مولوی نور الحق کا یہ جملہ "ہماری رائے میں جو کام اکبر نے شروع کیا وہ اساساً صحیح تھا" دیکھ کر ہم کو نہ صرف تعجب بلکہ حد درجہ افسوس بھی ہوا معلوم نہیں اکبر کے اس کام میں مشرک عورتوں سے خود اپنی اور شہزادوں کی شادی کرنا بھی داخل ہے یا نہیں۔ دین الٰہی سے متعلق ملا عبدالقادر بدایونی نے اپنی تاریخ میں جو کچھ لکھا ہے اگر اس سے صرف نظر کر لیا جائے تب بھی خود حضرت مجدد الف ثانی کے مکتوبات اور ابو الفضل کے رقعات سے اس دین کے متعلق جو معلومات حاصل ہوتی ہیں، ان کے پیش نظر اکبر کے فعل کو اساساً صحیح کہنا تو کجا، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اکبر مسلمان بھی تھا یا نہیں اگر اس جملہ کا انتساب مولانا (سندھی) کی طرف صحیح ہے تو ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ ایک انتہائی مخلص اور ذہین و طباع اور مجاہد ہونے کے باوجود مولانا کی چند اسی قسم کی "ماورائے عقل" باتیں ہیں جنہوں نے آج تک مولانا کو کسی جماعت کا قائد نہیں بننے دیا اور مسلمانان ہند اجتماعی حیثیت سے مولانا کے شمع افکار سے اپنے ظلمت خانۂ قلب و دماغ کو روشن کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔"[1] (برہان جنوری ۱۹۴۳ء)

[1] مولانا سندھی "برہان" میں اس تبصرہ کے چھپنے کے وقت سندھ میں تشریف رکھتے تھے۔ کچھ دنوں

وہ بات تو خیر آئی گئی ہو گئی! لیکن یہ خلش ہمیشہ رہی کہ مولانا عبید اللہ سندھی ایسا متبحر عالم جس کا تصلب فی الدین مجھے روزِ روشن کی طرح معلوم تھا اور جو حضرت مجدد الف ثانیؒ اور حضرت شاہ ولی اللہ الدہلویؒ دونوں کو اپنا امام بھی مانتا تھا وہ کیونکر اکبر کا اس معاملہ میں کسی حیثیت سے بھی مداح ہو سکتا ہے۔

اکبر کے دین الٰہی اور اس عہد کے خاص حالات کے متعلق ابھی حال میں جو تحقیقات انگریزی زبان میں ہوئی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ اکبر آخر عمر میں تائب ہو گیا تھا اور اس مرتے وقت سورہ یٰس بھی سُنی تھی۔ پھر خاص دین الٰہی کی نسبت بھی جیسا کہ مسٹر مکھن لال چودھری نے اپنی کتاب میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ دین الٰہی دراصل اسلام کی ہی ایک "اجتہادی شکل" تھی۔ پروفیسر سری رام شرما نے بھی اپنی کتاب۔

(بقیہ حاشیہ) بعد جب وہ دہلی آئے اور مجھ کو شرفِ ملاقات حاصل ہوا تو مولانا نے مجھے دیکھتے ہی سینہ سے لپٹا لیا اور فرمایا کہ "برہان" میں تمہارا تبصرہ پڑھ کر تمہاری وقعت میری نظر میں دوچند ہو گئی کیونکہ تم کو مجھ سے جو اخلاص و محبت ہے اس کا مجھ کو پورا علم اور احساس ہے۔ اس کے باوجود تم کو میرے جس خیال سے اختلاف تھا اس کو تم نے برملا ظاہر کر دیا۔ یہ تمہاری صاف گوئی اور صاف باطنی کی دلیل ہے ہائے افسوس! کہ اب ایسے عالی حوصلہ شفیق بزرگ کہیں نظر نہیں آتے۔

ولیست عشیات الحمی برواجع علیك و لکن خلِّ عینیك تدمعا

اس معاملہ میں اکبر کی طرف سے میرے دل میں جو شدید نفرت اور غم و غصہ ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ گذشتہ سال دہلی کے ایک کالج میں ایک پبلک جلسہ تھا۔ میں اس میں ایک تاریخی موضوع پر تقریر کرنے والا تھا۔ مجھ سے پہلے خواجہ حسن نظامی کی تقریر ہوئی، اور اس میں انہوں نے کہا کہ اکبر اور داراشکوہ تو اورنگ زیب عالمگیرؒ سے بھی زیادہ پکے مسلمان صوفی تھے۔ میں یہ سن کر غصہ کو ضبط نہ کر سکا اور کارکنانِ جلسہ سے صاف کہدیا کہ جس جلسہ میں اس قسم کی مہمل باتیں کہی جائیں میں اس میں کوئی تقریر نہیں کر سکتا اس پر مجمع میں سخت اضطراب پیدا ہو گیا کارکنوں نے کھلے لفظوں میں معذرت کی اور سخت افسوس کا اظہار کیا تب میں نے تقریر کی۔

میں اکبر کو مسلمان ثابت کیا

ہے ۔ ممکن ہے کہ یہ سب صحیح ہو اور اکبر واقعی آخر میں اپنی لغو اور مضحکہ انگیز حرکات سے تائب ہو گیا ہو
اور یہ بھی درست ہو کہ جیسا کہ اس نے عبداللہ خاں اور ازبک والی توران کو ایک خط میں لکھا ہے، اس
نے خدائی کا دعویٰ نہ کیا ہو، لیکن ان سب باتوں کے باوجود دین الٰہی کے متعلق کوئی صفائی پیش نہیں کی جا
سکتی اور اس کا جو ہیولیٰ المجرد عن الصورۃ الجسمیہ ہمارے سامنے آتا ہے اسے کسی حیثیت سے بھی اسلام سے
قریں نہیں کہا جا سکتا، ان وجوہ کی بنا پر دین الٰہی سے متعلق مولانا سندھی کا ارشاد برابر دل میں خار بن کر
کھٹکتا رہا اور میں غور کرتا رہا کہ مولانا کے تخیل کا پس منظر سمجھ سکوں ۔ اس راہ میں سب سے بڑی مشکل یہ تھی
کہ دین الٰہی سے متعلق تاریخی طور پر مجھ کو جو کچھ معلوم تھا میں اس میں اور مولانا کے ارشاد میں تطبیق کی کوشش
کرتا تھا اور اس میں ناکامی ہوتی تھی ۔ اب مولانا کے افکار کا یہ مجموعہ نظر سے گذرا اور اطمینان سے اس
پر غور کرنے کا موقع ملا تو مولانا کا نقطۂ خیال واضح ہوا جسے میں ذیل میں بیان کرتا ہوں ۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اور علوم کی طرح مولانا کا تاریخ کا مطالعہ بھی کافی وسیع اور ہمہ گیر ہے لیکن
میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ مولانا تاریخ کا مطالعہ ایک مورخ کی حیثیت سے نہیں کرتے ہر چیز کے متعلق ان
کا ایک مخصوص مرتب اور منظم فکر ہے اور وہ اس فکر کی روشنی میں ہی تاریخ کا بھی جائزہ لیتے ہیں
پھر یہ جو چیزیں ان کو اس فکر کے لیے مددگار اور موید نظر آتی ہیں ان کو چن لیتے ہیں اور ان کو اپنے
فکر کی تائید میں پیش کرتے ہیں ۔ گویا اس طرح مولانا تاریخ سے ایک خادم یا مددگار کا کام لیتے ہیں ۔
اسے مقصود بالذات سمجھ کر فنی اصول و قواعد کا زیادہ لحاظ نہیں رکھتے ۔ رہا ان کا بنیادی فکر! تو اس
کو وہ حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی کی تصنیفات و ارشادات پر قائم کرتے ہیں ۔

چنانچہ دین الٰہی کے معاملہ میں بھی ایسا ہی ہوا ہے ۔ حضرت شاہ ولی اللہ سے انہوں نے
وحدت الوجود اور وحدتِ ادیان کا تخیل لیا اور اس کے بعد انہوں نے ہندوستان کی تاریخ پر
نظر ڈالی تو انہیں یہ محسوس ہوا ہوگا کہ ہندوستان میں اگر مسلمان بادشاہوں کو یہاں کے لوگوں کے
اختلافِ مذہب اور اس مذہب میں ان کے تشدد اور سخت تنگ نظری کے باعث ملکی انتظام
و انصرام میں سخت دشواریاں پیش آتی تھیں ۔ اکبر اپنی لاعلمی اور نادانی اور مشیرانِ کار کی بے راہ روی
کی وجہ سے عظیم گمراہی کا شکار ہو گیا اس سے بہت پہلے قریب تھا کہ دوسرے مسلمان بادشاہ

بھی شکار ہو جاتے ۔ چنانچہ ضیا الدین برنی کا سلطان علاؤالدین خلجی کے متعلق بیان کیا ہے کہ ۔

سلطان علاءالدین خلجی بادشاہے بود کہ	سلطان علاؤالدین خلجی ایک بادشاہ تھا
خبر از علم نہ داشت و باعلما او راوقتے	جو نہ علم کی کچھ خبر رکھتا تھا اور نہ علماء کے
نشست وخاست بنودہ است۔	ساتھ اس کا اٹھنا بیٹھنا تھا ۔ وہ جب
وچوں دربار شاہی رسید دردل	بادشاہ ہوا تو اس کے دل میں یہ بات
از ہمچنیں نقش بستہ کہ ملک	بیٹھ گئی کہ ملک داری اور جہانبانی ایک
داری و جہاں بانی علیحدہ کارے	الگ کام ہے اور شریعت کے احکام اور
است و روایت و احکام شریعت	روایت ایک جداگانہ امر ہے ۔ بادشاہی
علیحدہ امر لیست و احکام بادشاہی	کے معاملات بادشاہ سے متعلق ہیں اور
بہ بادشاہ متعلق است و احکام شریعت	شریعت کے احکام قاضیوں اور مفتیوں
بروایت قاضیاں و مفتیاں مفوض	کے سپرد ہیں ۔ اس اعتقاد کی بنا ، پر
است و برحکم اعتقاد مذکور ہر چہ درکار	ملک داری کے معاملات میں اس کی
ملک داری و در افزاہم آمدے و صلاح	جو رائے ہوتی تھی اور جس میں وہ ملک
ملک دراں دیدے آں کار خواہ مشروع	کی بھلائی دیکھتا تھا وہ خواہ شرعاً جائز ہو
بکردے و ہرگز در امور جہاں داری خود	یا ناجائز بہر حال اسے کر گزرتا تھا اور
مسئلہ و روایتے نپرسیدے [1]	جہاں داری کے معاملات میں کبھی وہ
	کوئی مسئلہ اور روایت نہیں پوچھتا تھا ۔

در تو خدا کروٹ کروٹ جنت نصیب کرے قاضی مغیث کو جنہوں نے افضل الجہاد کلمۃ حق عند سلطان جائر پر عمل کرتے ہوئے علاءالدین خلجی کو اس گمراہی پر برملا ٹوکا اور اس طرح ایک اسلامی سلطنت کو تباہ ہونے سے بچا لیا ۔ ورنہ واقعہ یہ ہے کہ اگر اس کے مشیران کار بھی ابوالفضل و فیضی اور اس کے مذہبی رہنما حاجی ابراہیم سرہندی ، قاضی خاں بدخشانی اور شیخ امان پانی

---

[1] تاریخ فیروز شاہی ص ۲۸۸

پہتی جیسے لوگ ہوتے تو کون کہہ سکتا ہے کہ سلطان علاءالدین خلجی کا یہ جذبۂ انانیت مذہب اور تصوف کا غلاف اوڑھ لیتا تو دین الٰہی جیسے کسی مضحکہ انگیز اور نہایت ملعون و نامعقول مشرب کی ایجاد کا سبب نہ بنتا۔

جہاں تک ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت و سلطنت کی توسیع اس کے استحکام اور دبدبہ و جلال کا تعلق ہے، سلطان علاءالدین خلجی اور اکبر دونوں ایک ہی ترازو کے دو پلڑے نظر آتے ہیں لیکن اول الذکر علماء حق کی جرأت امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی بدولت اس افسوسناک گمراہی سے بچ گیا جس کا شکار ہمایوں ایسے فرشتہ خصلت باپ کا بیٹا اکبر ہوا۔ جو اگرچہ بار بار خطوط میں عقل کو " نورِ خداوندی " کہتا ہے مگر اس کے باوجود زعفرانی اور لال کپڑے پہن کر اور اپنے آپ کو مرشد روحانی و جسمانی کہلا کر اپنی بے عقلی کا نہایت افسوسناک مظاہرہ کرتا ہے اور ایک عالم کو اپنے اوپر ہنسنے کی دعوت دیتا ہے۔

زشت روی سے تری آئینہ ہے رسوا تیرا

بعض لوگ علاء الدین خلجی کی نسبت بھی یہ رائے رکھتے ہیں کہ اکبر کی طرح وہ بھی ملک رانی اور جہانداری میں مشروع و نامشروع کا لحاظ نہیں رکھتا تھا اور اسی بنا پر اس کی حکومت کو جاہ و جلال نصیب ہوا۔ حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ اکبر پر خودداری اور خودسری کا ایسا بھوت سوار تھا کہ اس کے سامنے کوئی دم نہیں مار سکتا تھا۔ چنانچہ قطب الدین خاں کوکہ اور شہباز خاں ایسے اس کی ناشائستہ حرکتوں اور خام خیالیوں پر ٹوکتے ہیں تو وہ ان دونوں کو حیلہ بہانہ سے کام لے کر مطمورۂ عدم میں دفن کرا دیتا ہے لیکن اس کے برخلاف فتوحاتِ فیروز شاہ میں قاضی مغیث اور علاء الدین خلجی کا مفصل کلام اور اس کے علاوہ دوسرے علماء سے اس کی بات چیت پڑھئے تو معلوم ہوگا کہ یہ علماء کس جرأت اور بیباکی سے گفتگو کرتے ہیں یہاں تک کہ قاضی مغیث ایک دن بادشاہ صبر و تحمل سے ان کی گفتگو سنتا ہے اور پیشانی پر غیظ و غضب کی ایک شکن تک ظاہر نہیں ہونے دیتا۔

یہ ہیں تفاوتِ رہ از کجاست تا بکجا

بہرحال گذارش کا مقصد یہ ہے کہ ہندوستان میں امن و عافیت سے حکومت کرنے کی

میں مسلمان بادشاہوں کے لیے جو سب سے بڑی رکاوٹ تھی وہ ہندوؤں کا سخت مذہبی تعصب اور ان کی حد درجہ تنگ نظری (جس کا ایک انمٹ نشان ان کے ہاں چھوت چھات کا عمل تھا اس مشکل کو بڑی حد تک ان صوفیائے کرام نے حل کرنے کی کوشش کی جنہوں نے ملک کے طول و عرض میں اپنے تبلیغی وعظ دوڑا دیئے اور خود اپنی پاک باطنی اور نیک زندگی کے اثر سے ایک بڑی تعداد کو حلقۂ بگوش اسلام بنالیا۔

لیکن اس کے باوجود اکثریت نامسلم تھی اور اس کو جب کبھی ارادہ کیا جاتا مذہب کے نام پر سیاسی اغراض کے حصول کا آلہ بنالیا جاتا ہے۔ یہ صورت حال اس درجہ زبوں تھی کہ آئے دن بغاوتیں ہوتی رہتی تھیں۔ اور عجب تماشا ہے کہ مسلمان مسلمان کے برخلاف بغاوت پر آمادہ ہوتا تھا تو وہ بھی اس حربہ سے کام لینے میں پس وپیش نہ کرتا تھا۔

اس صورت حال کو ختم کرنے کے لیے دو ہی صورتیں ہو سکتی تھیں ایک یہ کہ سلطان فیروز شاہ یا اورنگ زیب عالمگیرؒ کی طرح تشدد، سخت گیری اور تصلب فی الدین سے کام لیا جاتا۔ اور جو لوگ سمجھانے بجھانے سے دین حق کو لبیک کہنے کے لیے تیار نہ ہوتے ان کو قرآن کے فرمان وانزلنا الحدید فیہ باس شدید کی صداقت کا اعتراف کرنے پر مجبور کیا جاتا۔ اس کے علاوہ دوسری صورت یہ تھی کہ ان لوگوں میں ایک ذہنی انقلاب پیدا کر کے ان کو اپنے سے قریب تر کرنے کی کوشش کی جاتی۔

اکبر جو سخت تکلیفوں اور جنم جوکھوں کے بعد تخت سلطنت پر بیٹھا تھا۔ وہ پہلی تدبیر پر عمل کرنے کی ہمت نہیں رکھتا تھا اور اگر رکھتا بھی تو اس کے نورتن جس میں بھانت بھانت کے آدمی تھے وہ کب اسے چلنے دے سکتے تھے۔ پھر چونکہ شروع شروع میں اکبر[۱] کو تصرف سے لگاؤ اور صوفیائے کرام سے عقیدت تھی ہی۔ اس تقرب سے وحدت الوجود اور اس کے ذریعہ وحدت ادیان کا تصور بھی اس کے دماغ میں موجود ہوگا۔ اس بنا پر آئے دن کی خلفشار اور شب و روز کی چپقلش، باہمی

---

[۱] اس موقع پر یہ یاد رکھئے کہ میں اپنے اندازہ کے مطابق مولانا سندھی کے تخیل کا پس منظر بیان کر رہا ہوں میرا اپنا جو نقطۂ نگاہ ہے اسے اس کے ساتھ خلط ملط نہ کیجئے۔

عداوت وبغض قومی منافرت واستحقار ان سب چیزوں کو ختم کرنے کے لیے اس نے دوسرا راستہ اختیار کیا اور جس طرح قرآن مجید اہل کتاب کو کلمتہ سواء بیننا و بینکم کی طرف آنے کی دعوت دیتا ہے اسی طرح اکبر نے اپنے مشیران کار کے مشورہ سے وحدت ادیان کی بنیاد پر مختلف ملتوں اور مذہبوں کے لوگوں کو ایک صلح وآشتی کے ایک سلسلہ سے مربوط کر دینا چاہا۔ اور درپردہ اس کا مقصد یہ تھا کہ اس طرح رفتہ رفتہ یہ لوگ مسلمان ہی ہو جائیں گے اور جو مسلمان نہیں بھی ہوں گے وہ کم از کم مسلمانوں سے بیگانوں یا 'ملیچھوں' کا سا تو معاملہ نہیں کریں گے۔ ان لوگوں کے رویہ میں اتنی لچک کا پیدا ہو جانا بھی بہر حال مسلمانوں کے حق میں مفید ہوگا۔ کیونکہ تخت وتاج پر تو انہیں کا قبضہ ہے۔ جب مسلمان چاہیں گے اپنی قوت واقتدار سے کام لے کر کسی غیر متوقع صورت حال کو اس کے ظاہر ہوتے پر ختم کر سکیں گے

پھر ممکن ہے کہ اکبر اور اس کے مشیران کار کے اس خیال کو اس سے بھی تقویت ہوتی ہو کہ وحدت الوجود اسلام کا کوئی بنیادی نظریہ یا عقیدہ نہیں ہے اور نہ ہو سکتا ہے لیکن اس کے باوجود صوفیائے کرام نے اس کو اس درجہ فروغ دیا کہ وہ اسلامی ہندی تصوف کا ایک جزو لاینفک ہو کر رہ گیا۔ اسی طرح بعض جوگیانہ اعمال وافعال اور بعض نظریات ومعتقدات جن کا ذکر قرآن مجید اور سنت نبوی میں کہیں نہیں ہے اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ ان میں سے بعض بعض تو حافظ ابن تیمیہ کے قول کے مطابق شریعت اسلام کے منشاء وحکم کے بالکل خلاف ہیں۔ ان کو صوفیائے کرام نے اختیار کیا۔ اپنایا۔ اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہندوؤں میں تبلیغ اسلام کی کامیابی کا سہرا جہاں اسلام کی پاک وصاف تعلیمات کے سر ہے کسی نہ کسی حد تک اس کامیابی میں وحدۃ الوجود کے عقیدہ کے فروغ اور مذکورۂ بالا اعمال وافعال کو بھی دخل ہے۔ اس بنا پر عجب نہیں کہ اکبر نے وحدت ادیان کی اساس پر لوگوں کو ایک چیز پر مجتمع ہو جانے کی دعوت کو انہیں آخر کار اسلام کی ہی طرف آنے کا بالواسطہ ذریعہ سمجھا ہو۔ اور اس مقصد کے لیے اس نے اسلامی تعلیمات کی سخت بندشوں کے ڈھیلا اور نرم ہو جانے کو بھی گوارا کر لیا ہو۔

پس چونکہ دین الہی کی تحریک سے متعلق مولانا کا نقطۂ نظر یہی ہے کہ وہ دراصل وحدت ادیان کی آڑ میں بالواسطہ اسلام کی ہی دعوت تھی اس لیے مولانا سندھی اس کو اساساً صحیح مانتے ہیں لیکن ساتھ ہی ان کو بھی تسلیم ہے کہ ان بانیان تحریک نے وحدت ادیان کی جس

طرح تشریح کی اور عملاً اس کو جس طرح شکل اور مجسم کیا وہ سر بسر گمراہی اور خاص مولانا کے لفظوں میں مذہبی انارکزم تھا۔ چنانچہ اس سلسلہ میں مولانا کی تقریر کے متفرق ٹکڑے پیش کیے جاتے ہیں، جس سے اس نقطۂ نظر کی وضاحت اور خود مولانا کے خیال میں "دین الٰہی" کی عملی تشکیل کی شناعت و قباحت دونوں واضح ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ وحدت الوجود کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

" وحدت الوجود کے عقیدے کے یہ معنی ہیں کہ سارے مذاہب ایک ہی صداقت کی مختلف تدبیریں ہیں۔ فرق صرف شکلوں کا ہے۔ اصل دین ایک ہی ہے لیکن اس کا پتہ کیسے چلایا جائے کہ اصل دین کیا ہے؟ اور وہ کونسی صداقت ہے جس کی یہ سب تعبیریں ہیں اور وہ اصول و مبادی کیا ہیں جو سب مذاہب میں مشترک ہیں ابن عربی اور ان کے پیروں کے نزدیک یہی اس سچائی کا معیار ہے یہی ایک کسوٹی ہے جس پر سب دین پرکھے جا سکتے ہیں اور تمام مذاہب میں اس کی حیثیت ایک میزان کی ہے، وحدت الوجود کو اس طرح ماننے سے نعوذ باللہ اسلام کی برتری کا انکار لازم نہیں آتا بلکہ بلکہ اس سے اسلام کی حقانیت اجاگر ہوتی ہے

یہی وجہ ہے کہ ابنِ عربی جو مسلمانوں میں اس فکر کے بانی اور مبلغ ہیں ان کی اپنی زندگی اتباع حدیث کا نمونہ تھی۔ چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں کہ ہر حقیقت جو خلافِ شریعت ہو گمراہی ہے۔

یہ ہے عقیدۂ وحدت الوجود کی اصل حقیقت جس پر اکبر کے دین الٰہی کی بنیاد رکھی گئی تھی" (ص ۲۹۷)

اس سے اندازہ ہوگا کہ دین الٰہی کی تحریک سے متعلق مولانا کا تخیل کیا ہے اور وہ کس طرح اس کو دراصل ایک جدید عنوان سے اسلام کی ہی دعوت سمجھتے ہیں اور یہی وہ بنیادی رشتہ ہے جس کی وجہ سے مولانا دین الٰہی کا ذکر کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہؒ کا بھی نام لے گزرتے ہیں۔ لیکن مولانا کو یہ تسلیم ہے کہ دین الٰہی نے جو عملی شکل اختیار کی وہ اس کے چلانے والوں کی کج روی اور نالائقی کی وجہ سے اصل مقصد سے بہت دور جا پڑی اور آخر گمراہی کا سبب ہوئی۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

" وحدت الوجود کا عقیدہ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے اور اس سے لازمی طور پر وحدت

ادیان کا جو خیال پیدا ہوتا ہے وہ بھی ٹھیک ہے لیکن وحدت ادیان ان معنوں میں کہ چونکہ سب دین ایک ہی ہیں اس لیے کسی ایک دین کا ماننا اور اس کے قانون پر چلنا ضروری نہیں غلط چیز ہے اکبر کے دین الہی کے مفکروں سے یہ چوک ہوئی، یا یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے ذہنوں میں تو یہ حقیقت موجود ہو لیکن عمل میں اس کا خیال نہ رکھا گیا ہو۔ وحدتِ ادیان کو اس طرح ماننا سَراج اور انارکزم ہے۔ شریعت طریقت پر مقدم ہے۔" (ص ۱۵۰)

اس عبارت کا آخری فقرہ خاص طور پر غور کرنے کے قابل ہے اس سے مولانا کا نقطۂ خیال کس قدر واضح ہو جاتا ہے۔ اسی بیان کے سلسلہ میں آگے چل کر فرماتے ہیں۔

اکبر کے عہد میں وحدتِ ادیان کی اس غلط تعبیر سے نتیجہ یہ نکلا کہ دین الہی کے پیروؤں کے ذہن میں انتشار پیدا ہو گیا۔ اور مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے تہ و بالا ہونے کے آثار نظر آنے لگے۔ اسی کا ردِ عمل امام ربانی حضرت مجدد الف ثانیؒ کا ظہور ہے (ص ۱۵۱)

پھر اسی بیان کے سلسلہ میں اور صاف لفظوں میں فرماتے ہیں:۔

وحدت الوجود کی غلط تعبیر سے اکبر کے عہد میں بے اعتدالیاں پیدا ہوئیں اور شریعت اور شعائر شریعت کا استہزا درباری دین میں داخل ہو گیا۔ امام ربانی اس کی اصلاح کے لیے آئے تھے (ص ۱۵۲)

ایک اور مقام پر دین الہی کی تباہ کاریوں کا ذکر اس طرح کرتے ہیں

"مذہبی نزاع کو مٹانے کا یہ طریقہ لابدی طور پر مذہب کو سرے سے ختم کرنے کا سبب بنتا ہے اور مذہب کو انسانوں کی زندگی سے ناپید کر دینا ان کی مشکلات کو کم نہیں کرتا بلکہ ان مشکلات میں اور اضافہ کرتا ہے" (ص ۲۹۹)

اس کتاب میں مولانا نے اور کئی مقامات پر بھی دین الہی کی اسی طرح مذمت کی ہے۔ اب اس سلسلہ میں مولانا کے چند فقرے اور سن لیجئے۔

اورنگ زیب کے پیش نظر یہ تھا کہ وہ مسلمانوں کو بحیثیت ایک جماعت کے منظم کرے

اور اکبر کے بین الملی یا انسانی تصوریات سے جماعتی زندگی میں غلطی سے جو بے عنوانیاں
پیدا ہو گئی تھیں ان سے قومی زندگی کو پاک کرے اور اس کام میں امام ربانی کے فیوض
نے اس کی رہنمائی کی۔" (ص ۳۲۵)

اس عبارت سے جہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ مولانا اکبر کے بین الملی تصور کو مسلمانوں کی اجتماعی
اور قومی زندگی کے لیے کس قدر ضرر رساں سمجھتے ہیں۔ ساتھ ہی یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ آپ عالمگیر رح
کے کیوں مداح ہیں۔ یعنی اس لیے کہ اس نے امام ربانی کی رہنمائی میں مسلمانوں کی قومی زندگی کو ان بے عنوانیوں
سے پاک کیا جو اکبر کے غلط تصور سے پیدا ہو گئی تھیں لیکن افسوس ہے ہمارے مکرم دوست جنہوں نے
قسم کھا لی ہے کہ وہ ہر چار پانچ سطروں کے بعد مولانا کو وطنیت، قومیت اور ہندوستانیت کا
طعنہ دیئے بغیر لقمہ نہ توڑیں گے وہ اس پر بھی خفا ہیں اور فرماتے ہیں۔

"مولانا کو جمع اضداد میں کمال حاصل ہے وہ اکبر اور عالمگیر دونوں کے مداح ہیں۔
اکبر پر اس لیے فریفتہ ہیں کہ اس نے خالص قومی ہندوستانی سلطنت کی بنیاد ڈالی
اور عالمگیر کی یہ ادا انہیں بھاتی ہے کہ اس نے بیرون ہند میں ہندوستان کی عظمت
کا جھنڈا لہرایا۔" (معارف ص ۱۸۲)

اے کاش انہیں کوئی بتا سکتا کہ

گرمی سہی کلام میں لیکن نہ اس قدر
کی جس سے بات اس نے شکایت ضرور کی

مولانا پر ایک بڑا اعتراض یہ بھی ہے کہ وہ دین الٰہی کی تحریک میں ولی اللہی فکر کی جھلک دیکھتے
ہیں۔ لیکن یہ اعتراض بھی ایک شدید مغالطہ پر مبنی ہے دین الٰہی کی تحریک کے اندرونی جذبہ سے متعلق
مولانا کا جو نقطۂ خیال ہے وہ اوپر گذر چکا اب اس سلسلہ میں حضرت شاہ صاحب رح کے فکر کے بارے
میں مولانا کا جو خیال ہے اسے بھی سن لیجیئے۔ فرماتے ہیں۔

حکمت اور شریعت کی یہ تفریق اور پھر ان میں اس طرح مطابقت کرنا شاہ صاحب
کے فکر کا اصل اصول ہے۔ انہوں نے جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں سب سے پہلے
مسلمانوں کے مختلف فرقوں اور متعارض افکار میں توافق پیدا کیا اور سب کو کتاب

وسنت کے اصل مرکز کے نیچے جمع کردیا، پھر اسلام عیسائیت اور یہودیت کو حنیفیت کی فروع بتایا اور ایک جامع انسانیت تصور کے ماتحت حنیفی اور غیر حنیفی یعنی صابی دینوں کو یک کیا۔" (ص ۳۲۷)

اس بیان سے اندازہ ہوگا کہ مولانا، اکبر کے دین الٰہی کی تحریک کو حضرت شاہ صاحبؒ کے فکر سے کیوں قریب سمجھتے ہیں یعنی مولانا کا تخیل یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے جس طرح دنیا کی تمام قوموں کو وحدت انسانیت کی بنیاد پر اسلام کی طرف بلایا ہے اسی طرح دراصل اکبر بھی وحدۃ الوجود کے تصور کو قوی کرکے ہندوستان کو ایک وحدت غیر منقسمہ بنانا چاہتا تھا اور اگرچہ ظاہری طور پر عنوان وحدت ادیان اور وحدت الوجود تھا۔ تاہم اگر اس تحریک کو باقاعدہ اور نیک نیتی سے چلایا جاتا تو (مولانا کے خیال میں) اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ سب مسلمان ہوجاتے، بہرحال وللناس فیما یعشقون مذاھب۔

ہم نے دین الٰہی سے متعلق مولانا کے فکر کا لب لباب لکھ دیا ہے جس میں دونوں پہلو سامنے آجاتے ہیں اب اس پر ارباب تنقید کو تنقید کا حق ہے۔ لائق ناقد نے یہ کہا تھا کہ انہوں نے اس معاملہ میں مولانا کے فکر کا صرف ایک پہلو ہی دکھایا تھا جو آداب تنقید کے شایان شان نہیں ہے اور اس سے بڑی غلط فہمی یہ پیدا ہوتی ہے کہ جب مولانا دین الٰہی کو اساساً صحیح سمجھتے ہیں تو پھر اسلام کی حیثیت ان کی نظر میں کیا رہ جاتی ہے؟ سطور بالا میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس کا مقصد اسی غلط فہمی کو دور کرنا ہے اور بس!

اشتراکیت

ہمارے فاضل دوست نے مولانا کو اس جرم کا بھی مرتکب بتایا ہے کہ وہ اسلام اور اشتراکیت ان دونوں کو مماثل قرار دیتے ہیں، حالانکہ یہ بھی بالکل غلط ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ مولانا انتہائی دقیقہ رسی اور ژرف نگاہی سے ہر حقیقت کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیتے ہیں۔ اور ہر ایک پہلو کو دوسرے سے الگ کر کے دیکھتے ہیں۔ پھر مجموعہ میں جو خرابیاں ہوتی ہیں ان کو بیان کرتے ہیں۔ اس میں جو اچھائیاں ہوتی ہیں ان کو الگ دکھاتے ہیں اور پھر ان دونوں کے امتزاج و اجتماع سے اس کے جو نتائج پیدا ہونے والے ہوتے ہیں ان کا اندازہ لگاتے ہیں، غور و فکر کی راہ میں کسی حقیقت کے مختلف اجزاء اور پہلوؤں پر تحلیل کیمیاوی کا یہ عمل کرنا انتہائی مشکل کام ہے مگر مولانا اس مشکل کو سر کرتے ہیں اور بالآخر شیوہ کوہ کنی اختیار کر کے جوئے شیر نکال کر لاتے ہیں۔ لوگ از راہِ کوتہ نظری اور مسلک خسرو پرویزی "یہ سمجھتے ہیں کہ مولانا متضاد باتیں کہتے ہیں۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔ مولانا ہر چیز کے اچھے اور برے پہلو کو اس کا لحاظ ہوتے ہیں اور اس کی اپنی مخصوص حیثیت و نوعیت کے مطابق اس کے متعلق فیصلہ کرتے ہیں۔ انگریزی کے مشہور انشار پرداز لیمب نے ایک جگہ بالکل ٹھیک کہا ہے کہ کسی غایت درجہ معتدل کام کو کرنا جس قدر مشکل ہے اتنا ہی اس کو سمجھانا بھی مشکل ہوتا ہے۔ عام لوگ مختلف پہلوؤں کے ذرا ذرا سے باریک فرق کو سمجھنے سے قاصر ہوتے ہیں اور افراط و تفریط میں مبتلا ہو جاتے ہیں، ہمارے فکر کی یہی وہ بدنصیبی ہے جس کا ماتم اقبال نے اس طرح کیا ہے۔

عقل بے ربطیٔ افکار سے مشرق میں غلام   مردہ لادینیٔ افکار سے افرنگ میں عشق

مولانا نے اور چیزوں کی طرح اشتراکیت کا جائزہ بھی بڑے غور و خوض اور وسعت نظر سے لیا ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ اس تمام سفر میں ان کا رہنما اسلامی فکر ہی رہا ہے۔ مولانا کے

نزدیک اشتراکیت کا اچھا پہلو یہ ہے کہ یہ ایک عالمگیر اور بین الاقوامی تحریک ہے جو کسی خاص قوم یا ملک کے فائدے کے لیے شروع نہیں کی گئی ہے بلکہ اس کی بنیاد عام انسانی ہمدردی اور مساوات و برابری پر قائم ہے اس بنا پر اگر اس تحریک میں کوئی افادیت ہے تو وہ کسی ایک ملک یا قوم تک محدود نہ رہے گی۔ بلکہ جہاں جہاں یہ تحریک پہنچے گی اور اس کو کامیابی ہوگی وہاں کے لوگ اسی سے فائدہ حاصل کریں گے اب اس مرحلہ پر پہلی چیز جو جذب وکشش کا باعث بنتی ہے وہ اس تحریک کا بین الاقوامی ہونا ہی ہے۔ کیونکہ آج کل کی خود غرض دُنیا میں ہر قوم جو معاشی یا سیاسی جدوجہد کر رہی ہے وہ صرف اپنے آپ کو فائدہ پہنچانے کے لیے کر رہی ہے اور ان قوموں کی ہوس فائدہ اندوزی اس درجہ خود غرض ہو گئی ہے کہ اگر کسی قوم کو اپنی تعمیر کے لیے دوسری کمزور قوتوں کی بربادی و ہلاکت کی بھی ضرورت پیش آ گئی ہے تو وہ اس میں ذرا تامل نہیں کرتی اور اس کی تمام سائنس، تمام ایجادات و اختراعات اور اس کے تمام ملکی وسائل و ذرائع، علوم و فنون، مرد اور عورت، ساز و سامان سب کے سب صرف ایک مقصد کے لیے وقف ہو جاتے ہیں کہ کمزور یا مختلف النسل والی قوموں کو برباد کیا جائے اور ان کے گوشت پوست شکستہ و خستہ ہڈیوں اور زار و ناتواں جسمانی ڈھانچوں پر اپنی عظمت و سطوت کی شاندار عمارت کھڑی کی جائے ہوس ملک گیری اور شدید خود غرضی کے اس ہولناک دور میں اگر کوئی تحریک عام انسانیت کا درد لے کر اٹھتی ہے تو بے شبہ اس کا خیر مقدم ہر اس شخص کو کرنا چاہیئے جو عام انسانیت کا ہواخواہ اور خیر اندیش ہے۔

لیکن دیکھنا یہ ہے کہ یہ تحریک انسانیت کے درد کا درماں بھی ہو سکے گی یا نہیں؟ مولانا اس موقع پر اشتراکیت کا تجزیہ کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اس میں بعض چیزیں اچھی ہیں اور بعض بُری۔ اس کا روشن پہلو تو یہ ہے کہ یہ تحریک اس جابرانہ نظام سرمایہ داری کو کچلنے کے لیے معرض وجود میں آئی ہے جو اس وقت دُنیا کی سب سے بڑی مصیبت ہو کر ہمارے سروں پر مسلط ہو گیا ہے۔ عام مساوات انسانی اس تحریک کا اصل اصول ہے اور جہاں تک اس مقصد کا تعلق ہے اس سے کسی سلیم الطبع انسان کو اختلاف نہیں ہونا چاہیئے جو قومیں کہ آج سرمایہ داری کا شکار بنی ہوئی ہیں ان کے لیے اس تحریک کی کامیابی اور قوت اپنے اندر ایک خوشخبری اور پیغام رہائی رکھتی ہے، پس اشتراکیت کا یہی وہ

پہلو ہے جسے مولانا بنظر استحسان و پسندیدگی دیکھتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

"بیشک اشتراکیت اصلاً ایک بین الاقوامی اور عالمگیر تحریک ہے ۔ . . . ایک طرف تو اس تحریک نے روسی قوم کو سربلند کیا۔ چنانچہ پچیس سال پہلے جو قوم انتہائی پستی، ذلت، استبداد اور بدنظمی اور جہالت کا شکار ہو رہی تھی وہ اس تحریک کی بدولت اتنی طاقتور منظم اور ترقی یافتہ ہو گئی کہ جرمنی جیسی زبردست سلطنت کی جرار فوجوں کا جنگلے سامنے دنیا کی بڑی بڑی طاقتیں نہ ٹھہر سکیں خم ٹھوک کر مقابلہ کر سکی۔ یہ ہے اشتراکیت کی تحریک کا قومی پہلو۔ دوسری طرف روسی قوم باقی دنیا کے لیے اشتراکیت کی ترجمان بنی اور انہوں نے اپنے عمل سے یہ بتا دیا کہ جب اشتراکیت کے اصولوں پر زندگی کی تنظیم کی جائے تو اس کے یہ نتائج برآمد ہوتے ہیں۔" (ص ۲۲۸)

لیکن ساتھ ہی اس تحریک کا جو ناقص پہلو ہے وہ بھی مولانا کی نظروں سے اوجھل نہیں ہے چنانچہ سرور صاحب لکھتے ہیں۔

"مولانا اس تحریک کو نامکمل سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان محض معاشی حیوان نہیں اشتراکیت نے انسانیت کی خارجی زندگی کی تنظیم کر کے بڑا کام کیا ہے لیکن انسان کی ایک معنوی زندگی بھی ہے بیشک اسلام اور اشتراکیت دونوں انقلابی ہیں لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ اشتراکیت صرف معاشی زندگی پر انحصار رکھتی ہے، اسلام معاشی زندگی کا انکار تو نہیں کرتا لیکن وہ زندگی کو محض معاشی دائرہ تک محدود بھی نہیں سمجھتا اس کے نزدیک زندگی دوام چاہتی ہے اور اس دنیا میں ہی ختم نہیں ہو جاتی۔"

(ص ۲۲۹)

دیکھئے مولانا نے کس طرح صفائی کیساتھ دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی کر دیا ہے مسلمان جس حد تک اشتراکیت کا ساتھ دے سکتے ہیں اسے بتا بھی دیا ہے اور انہیں اس تحریک میں کیا شدید اور بنیادی نقطۂ نظر آتا ہے اسے بھی صاف صاف بیان کر دیا ہے۔ رہی مماثلت! تو اس معاملہ میں مولانا کا نقطۂ نظر بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ اسلام جس طرح قومی بھی ہے کہ اس نے اول اول عربوں کی ہی تنظیم کی اور ان کو دنیا کے لیے خیر امۃ بنا کر پیش کیا اور ساتھ ہی بین الاقوامی

بھی کہ اس کی دعوت کافۂ ناس کے لیے ہے ۔ اسی طرح مولانا سمجھتے ہیں کہ اشتراکیت بدایۃً ایک قومی تحریک کی حیثیت سے اٹھی اور اب وہ بین الاقوامی تحریک بنتی جا رہی ہے ۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اسلام کی قومیت اور بین الاقوامیت کو جدید اصطلاحات کی روشنی میں اشتراکیت کی ان دوگانہ حیثیتوں کو سامنے رکھ کر سمجھا جاسکتا ہے ۔ بس یہ ہے وہ وجہ مماثلت جو مولانا اسلام اور اشتراکیت کے درمیان مانتے ہیں۔

ہمارے فاضل دوست غالباً ان لوگوں میں سے ہیں جو کسی حسین وجمیل عورت کو محض اس بنار پر خوبصورت نہیں کہتے کہ وہ خوش قسمتی یا بدقسمتی سے ان کی بیوی نہیں ہے یا اس بنار پر کہ اس کی اور بہنیں اور سہیلیاں بدصورت اور بدشکل ہیں اگر اشتراکیت میں بعض خوبیاں ہیں اور یقیناً ہیں تو ان کا انکار محض اس لیے کر دینا کہ ان اچھی باتوں کا نفاذ ہمارے ہاتھوں نہیں ہوا ہے یا ان اچھائیوں کے ساتھ برائیاں بھی ہیں کونسی معقول اور قرین انصاف بات ہے ۔ لائق ناقد مولانا سندھی کے متعلق فرماتے ہیں کہ

"مولانا کے دل و دماغ پر روس اور اسٹالن چھائے ہوئے ہیں" (معارف ص ۱۸۹)

لیکن شاید انہیں معلوم نہیں کہ حکیم مشرق ڈاکٹر محمد اقبال اشتراکیت کے بارہ میں فرما گئے ہیں ۔ لیجیے سُنیئے ۔ ضرب کلیم میں لکھتے ہیں ۔

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم — بیسود نہیں روس کی یہ گرمئ گفتار
اندیشہ ہوا شوخئ افکار پہ مجبور — فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
انساں کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھپا کر — کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں — اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار
جو حرف "قل العفو" میں پوشیدہ ہے ابتک — اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

علاوہ بریں حکیم مشرق اکثر اپنی مجلسوں میں کہتے تھے کہ اس وقت اسلام کی تبلیغ کی جس قدر سخت ضرورت روس میں ہے کہیں اور نہیں ہے ۔ یہی خیال مولانا کا بھی تھا ۔ مولانا ایک عرصہ تک اس ملک میں رہ آئے تھے اس بنار پر اس تحریک کی قوت وطاقت سے متعلق انہوں نے جو باتیں اب سے مدت پہلے کہی تھیں وہ اب حرف بحرف سچ ثابت ہو رہی ہیں ۔ مولانا کا خیال تھا

کہ یہ تحریک ابھی تجربہ کی منزل سے گذر رہی ہے اس بناء پر جوں جوں قدم آگے بڑھتا جائے گا اس تحریک کے اصول و مبادی میں ترمیم و تنسیخ ہوتی رہے گی۔ اس مرحلہ پر مسلمانوں کے لیے بہترین موقع ہے کہ وہ اسلام کی تعلیمات حقہ ان لوگوں تک پہنچائیں اگر اس طرح اسلام اور اشتراکیت میں مصالحت کی کوئی صورت نکل آتی ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ دنیا کی ایک عظیم ترین طاقت مسلمانوں کے ہاتھ آجائے گی اور پھر وہ اس کے ذریعہ دنیا کا تختہ الٹ کر رکھ دیں گے۔ یہ ہے اشتراکیت کے متعلق مولانا کا اصل فکر۔ جسے ہمارے دوست نے کیا سے کیا کر کے پیش کیا ہے۔

نکتہ چیں ہے غم دل اس کو سنائے نہ بنے
کیا بنے بات جہاں بات بنائے نہ بنے

اس سلسلہ میں لائق ناقد نے ایک عجیب بات کہی ہے آپ فرماتے ہیں:۔

"جس طرح اسٹالن اشتراکیت کے اصولوں میں ترمیم کر کے اسے قومی رنگ دینے میں کامیاب ہو رہا ہے۔ اسی طرح ہمارے مولانا بھی اسلام کو قومی لباس پہنانا چاہتے ہیں . . . . اس لیے وہ ٹروٹسکی جیسے "مومن قانت" اشتراکی کے مقابلہ میں اسٹالن جیسے ہوشیار اور زمانہ ساز کو پسند کرتے ہیں۔" (معارف ص ۱۷۶)

یہ ٹروٹسکی کے "مومن قانت" ہونے کی ایک ہی رہی غالباً آپ کو یہی معلوم نہیں ہے کہ اسٹالن اور ٹروٹسکی ان دونوں میں بنیادی اختلاف کس بات میں تھا؟ اختلاف اس میں نہیں تھا کہ اشتراکیت ایک بین الاقوامی تحریک ہے یا نہیں۔ اسے دونوں تسلیم کرتے تھے۔ البتہ اسٹالن کا خیال یہ تھا کہ ابھی ہمارے حالات اس کی اجازت نہیں دیتے کہ ہم اس تحریک کو بین الاقوامی اصول پر چلائیں اور دنیا کے دوسرے ملکوں اور قوموں میں اس کا پروپیگنڈہ کریں۔ اگر ہم نے ایسا کیا تو خواہ مخواہ دوسری قومیں ہم سے کھٹک جائیں گی اور ہم اطمینان سے اپنے گھر میں بھی کام نہیں کر سکیں گے۔ ٹروٹسکی اس کا مخالف تھا اور شدید مخالف۔ ٹروٹسکی غریب پر جو تشدد ہوا وہ ممکن ہے بیجا اور نامناسب ہو۔ تاہم واقعات مابعد نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اس معاملہ میں اسٹالن کی ہی رائے صائب تھی۔

اب میں اسی پر یہ مقابلہ ختم کرتا ہوں۔ اگرچہ یہ کافی طویل ہو گیا ہے تاہم مجھے اس کی تشنگی

کا احساس ہے۔ افسوس ہے کہ مضمون شروع کرتے وقت جو مآخذ میرے ذہن میں تھی۔ چند در چند مشاغل اور گراں بار مصروفیتوں کے باعث ان میں سے اکثر کی مراجعت نہیں کر سکا۔ اثنا، تحریر میں جو کتابیں سامنے آگئیں۔ انہیں کا حوالہ دے دیا ہے۔ ورنہ مولانا سندھی کا مطالعہ نہایت وسیع اور فکر حد درجہ عمیق تھا۔ نہ جانے وہ کہاں کہاں سے دانہ دانہ چن کر لاتے تھے اور اُن سے ایک خرمن بناتے تھے جتنا بولتے تھے اس سے کہیں زیادہ ان کے دماغ اور حافظہ میں ہوتا تھا۔ یہ محض خوش اعتقادی نہیں میرے ساتھ ایک جماعت کا مشاہدہ ہے۔ اسی بنا پر بہت کچھ لکھنے کے باوجود مولانا کے افکار کے ابھی بہت سے گوشے اور پہلو ہیں جو حرف و بیان سے آشنا نہیں ہو سکے۔

گماں مبر کہ بپایاں رسید کار مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاکست

مولینا عبید اللہ سندھی

پر

ایک ناقدانہ جائزہ

از

جناب مولانا مسعود عالم صاحب ندوی

یہ تنقید "معارف" ستمبر ۱۹۴۴ء میں چھپی۔

مولانا عبیداللہ سندھی کی شخصیت ایک عجیب و غریب شخصیت ہے، اور ان کے افکار ان کی شخصیت سے بھی زیادہ عجیب و غریب ہیں۔ ایک سکھ گھرانے میں پیدا ہوئے، اسلام قبول کیا، دیوبند میں تعلیم پائی۔ سیاسیات میں دخیل ہوئے، اور اس طرح کہ ہندوستان چھوڑنا پڑا، جلاوطنی کی زندگی، کابل، ماسکو، انقرہ اور یورپ کے مختلف مقامات میں گزری۔ آخر میں حجاز آگئے تھے، دس بارہ برس حرم کے سایے میں بھی رہے، اور اب پانچ سال ہوتے ہیں کہ وطن کی کشش پھر انہیں ہندوستان کھینچ لائی۔

مولانا کی زندگی کوئی پرسکون زندگی نہیں رہی ہے۔ دنیا کے تمام نشیب و فراز دکھ، سکھ اور رنج و محن کی گھاٹیوں سے وہ کامیاب گزر چکے ہیں، اور اب کہ سفینۂ عمر ساحل کے قریب آلگا ہے وہ اپنے تجربات زندگی اور نصف صدی کے مطالعہ کے نتائج سے ہمیں مستفید کرنا چاہتے ہیں۔

ہندوستان آنے کے بعد پہلے پہل انہوں نے کلکتہ میں ایک تقریر کی، جس سے ہمارے حسن ظن کو ایک جھٹکا لگا، اس میں انہوں نے انگریزی لباس زیب تن کرنے اور لاطینی حروف اختیار کرنے کی تلقین کی تھی، ظاہر ہے کہ صرف "صاحبوں" کا لباس اختیار کر لینے سے انسان "صاحب" نہیں ہو جاتا، اور نہ لاطینی حروف برت لینے سے سائنس و فلسفہ کے اسرار کھل جاتے ہیں، یہ ایک سطحی اور مرعوب ذہنیت کی دعوت تھی، اور مولانا سندھی کی زبان سے ایسی باتیں سن کر طبعی طور پر بڑا دکھ ہوا۔

اس کے بعد "الفرقان" ولی اللہ نمبر ۱۳۵۹ھ میں انہوں نے امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف کرایا، گو اس میں بھی بہت سی باتیں قابل گرفت تھیں، مگر دوستوں نے یقین دلایا کہ مولانا اپنے افکار کے اظہار پر قادر نہیں، اور ان کا حال کچھ فرقہ "ملامتیہ" کا سا ہے، شروع شروع میں وحشت ہوتی ہے، پھر انسان مانوس ہو جاتا ہے "۔ ہم نے جی کڑا کر کے اس اجمالی تعارف کا بار بار مطالعہ کیا، مگر یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے، کہ ہماری طبیعت اس سے مانوس نہ ہو سکی، نیشنلزم کی تبلیغ خواہ کتنے ہی معصومانہ انداز میں ہو ہمارے لیے ناقابلِ برداشت ہے،

اس "ہلکے سے تموج" کے بعد مولانا نے شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک لکھی، (۱۹۴۲ء) جس میں حضرت سید احمد شہیدؒ بریلوی، اہل صادق پور اور ان کے عام ماننے والوں پر انہوں نے نہایت سخت اور ناروا حملے کئے، ساتھ ساتھ نجد اور یمن کے مشہور اہلِ علم اور نامور مجددین کو بھی اس سلسلے میں دھر گھسیٹا، اس کتاب پر ایک مفصل تنقید معارف کے چار نمبروں (فروری مارچ، اپریل، مئی، ۱۹۴۳ء) میں شائع ہو چکی ہے، جو اہلِ علم میں قبولیت کی نظروں سے دیکھی گئی۔

یہ کتاب اور "الفرقان" کا مقالہ، دونوں اہل علم اور خواص کے لیے تھے، عام اور معمولی لکھے پڑھے لوگ ان سے اچھی طرح فائدہ نہیں اٹھا سکتے، اس لیے ان کا دائرہ اثر و نفوذ بہت محدود رہا، ان کے برعکس زیرِ نظر کتاب مولانا کے ایک لائق شاگرد اور معتقد نے آسان زبان میں لکھی ہے، جس میں ان کے تمام افکار یکجا اور پھیلا کر پیش کئے گئے ہیں، غرض جہاں تک مولانا کے افکار و آرا کا تعلق ہے، یہ کتاب ان کے پیش کرنے میں پوری طرح کامیاب ہے، اور ہمیں یہ معتبر ذریعہ سے معلوم ہوا ہے کہ مولانا اس کتاب سے بالکل مطمئن ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ یہ افکار کتاب و سنت کی روشنی میں کہاں تک قابلِ قبول ہو سکتے ہیں؟

کتاب تقریباً چار سو صفحوں پر پھیلی ہوئی ہے، اور تقریباً پوری اسلامی تاریخ پر مولانا کا تبصرہ اس میں آگیا ہے، وحدتِ انسانیت، انقلاب، اسلامی تصوف، اسلامی افکار میں قومی اور ملکی رجحانات، اسلامی ہندوستان، اکبر اعظم، اورنگ زیب شاہ ولی اللہ اور ولی اللّٰہی سیاسی تحریک، مختلف ابواب کے ماتحت مولانا کے خیالات و افکار کی تشریح کی گئی ہے

مصنف کا مقدمہ بھی اچھا خاصا دلآویز اور دلچسپ ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہمارا نوجوان طبقہ اس وقت کیسی ذہنی کش مکش اور فکری الجھاؤ میں گرفتار ہے۔

مولانا کے افکار کی تنقید اور مکمل جائزہ کے لیے بڑی فرصت اور پھیلاؤ کی ضرورت ہے افسوس کہ نہ اس وقت ہمیں اتنی فرصت نصیب ہے، اور نہ ایک رسالہ کے محدود صفحات میں اتنی گنجائش ہے، سرسری طور پر ہم اتنا عرض کر سکتے ہیں کہ مولانا سندھی اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک معجون مرکب پیش کرنا چاہتے ہیں تاکہ ہندوؤں کو اسلام سے وحشت نہ رہے اور مسلمان بھی خوشی خوشی ہندوستانی قومیت کا جزء بن سکیں، اسی اعتبار سے وہ وحدتِ انسانیت اور وحدتِ ادیان کے قائل ہیں، مولانا کے نزدیک قرآن مجید بھی اسی "بنیادی فکر" کا ترجمان ہے:۔

"اور یہ بنیادی فکر عالمگیر، ازلی، ابدی، اور لازوال ہے۔ قرآن میں بیشک اس کا جامہ عربی ہے" (ص ۳۵)

لیکن یہ عربیت "مشاہدۂ حق" کے بیان میں صرف ساغر و مینا کے طور پر ہے، (ص ۳۵) اصل حقیقت تو وہی ہے، جو گیتا میں ہے، مولانا کے نزدیک گیتا حق ہے، لیکن اس کی جو غلط تعبیر کی گئی ہے، وہ کفر ہے، گیتا کے متعلق تو گیتا والے جانیں، لیکن قرآن مجید کے متعلق یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ مولانا کی وحدتِ انسانیت کا شارح ہے، اور نہ وہ وحدتِ ادیان کا قائل ہے، اس کا حامل تو ایک "دین حق" اور "ہدی" لے کر آیا تھا، تاکہ ساری کائنات اس کی پابند ہو، اور اللہ کی زمین پر اسی کا قانون نافذ ہو، مولانا جن قوانین و مذہبی اقتدار کو "رسوم" کہتے ہیں، وہ صرف رسوم نہیں، ان میں حدود اللہ بھی ہیں، اور حدود سے تجاوز کرنے والے کے لیے قرآن مجید کا لہجہ سخت ہے،

لیکن ہمارے مولانا تو "دین حق" کی دائمی برتری گویا مانتے ہی نہیں، ان کے نزدیک اب قرآنی حکومت کا زمانہ گزر گیا، اور گزری ہوئی چیز واپس نہیں آسکتی:۔

"جو زمانہ گزر گیا، وہ پھر واپس نہیں آیا کرتا، جو پانی بہ جاتا ہے، وہ لوٹتا نہیں قرآن پر عمل کرکے خلافتِ راشدہ کے دورِ اول میں صحابہ نے جو حکومت بنائی،

اب بعینہ ویسی حکومت نہیں بن سکتی ، جو لوگ قرآن کو اس طرح سمجھتے ہیں ، وہ حکمت قرآنی کے صحیح مفہوم کو نہیں جانتے ، بیشک خلافت راشدہ کی حکومت قرآنی حکومت کا ایک نمونہ ہے لیکن یہ نمونہ بعینہٖ ہر دور میں منتقل نہیں ہو سکتا ۔"

حکمت قرآنی سے مولانا کی جو بھی مراد ہو ، مگر ہم اُسے شریعت سے الگ نہیں سمجھتے ، جو حکمت شریعت سے بے نیاز کر دے ، یا شریعت کو قرار واقعی اہمیت نہ دے ، قرآنی حکمت نہیں کہی جا سکتی ،

مولانا کے افکار میں یہ چیز بڑی طرح کھٹکتی ہے ، کہ وہ اسلام کا قلاوہ بھی موجودہ انسان کی فلاح و بہبود کے لیے ضروری نہیں سمجھتے ،

" مولانا نے فرمایا کہ میں دین کو اسی بنا پر انسانیت کے لیے ضروری سمجھتا ہوں ، کہ اس پر چلنے سے ہر فرد انسان کی انانیت بیدار ہوتی ہے ، بد قسمتی سے لوگوں نے خاص اپنے خاندان یا صرف اپنے ملک کے خاص اور محدود مذہب کو دین حق مان لیا ، اور جو ظاہری طور طریقوں میں اُن سے مختلف ہوا ، اس کو کافر قرار دیا ، اور یہ نہ دیکھا ، کہ دین کا جو مقصود حقیقی ہے وہ اُن کے ہاتھ آیا بھی ہے ، یا نہیں ،"

جانئے ظاہری طور طریقوں سے مولانا کی مُراد کیا ہے ؟ کیا نماز پڑھنا ، روزے رکھنا ، زکوٰۃ کی ادائی ، حج ادا کرنا ، یہ سب طور طریقے ہیں ، اور جو اُن کا قائل نہ ہو ، وہ رب العلمین کی بارگاہ میں مقبول ہو سکتا ہے ؟ اور پھر ہمیں بتایا جائے کہ " محدود مذہب " سے مُراد کیا ہے ؟ کیا اسلامی شریعت بھی اسی محدود مذہب کی فہرست میں داخل ہے ، ؟

اسلامی تصوف کے باب ص ۱۲۴ - ۱۶۳ میں مولانا کا بیان بہت دلچسپ ہے اور سبق آموز ہے ، یہ کون نہیں جانتا ، کہ موجودہ ہندی تصوف کا بڑا حصہ ویدانت اور ہندو یوگیوں کے طریقوں سے ماخوذ ہے ، " اصل جذبۂ تصوف جسے حدیث میں احسان کہا گیا ہے یقینی خالص اسلامی چیز ہے ، لیکن موجودہ فن تصوف ، تزکیہ اور ریاضت کے نت نئے طریقے ، بیرونی اثرات کی غمازی کرتے ہیں ، مولانا فرماتے ہیں :-

"ہمارے بعض علماء اس سے بہت چڑتے ہیں، انہیں یہ گراں گزرتا ہے کہ مسلمان صوفیہ نے ہندوستان کے ویدانت سے استفادہ کیا، چنانچہ وہ ایسے تصوف کو غیر اسلامی قرار دیتے ہیں، ان ارباب علم وفضل کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ ایک ہے جذبۂ تصوف اور ایک ہے علم تصوف، اس جذبۂ تصوف کو حدیث شریف میں احسان کا نام دیا گیا ہے، اور جس طرح اور علوم کی تدوین میں دوسری قوموں کی تحقیقات اور تلاش وجستجو سے مسلمانوں نے فائدہ اٹھایا، اسی طرح تصوف کے طرق میں بھی دوسری قوموں سے استفادہ کیا گیا،

"اسلامی تصوف پر سب سے زیادہ اثر ہندو ویدانتی کا ہوا ہے"۔ (صد ۱۳۱ء)

"یہاں پر ہمیں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ اسلامی تصوف ویدانت کے فکر سے متاثر ہوا، اور ہندوستان کے مسلمان صوفیا نے نفس باطنی کی اصلاح اور تصفیہ کے لیے ہندو یوگیوں سے ملتے جلتے طریقے اختیار کیے، (صد ۱۳۲)

بہر حال حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے، رہے ہمارے صوفی علماء تو ان کی خفگی بجا ہے یہ بزرگان دین، اور اللہ کے مرتاض بندے ان صوفیانہ ریاضتوں کو خالص اسلامی چیز سمجھتے ہیں، جب آپ کہیں گے کہ یہ چیزیں ہندوؤں سے لی گئی ہیں، تو ان کا نفس طبعی طور پر اس تلخ حقیقت کے قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوگا۔

لیکن مولانا کا مطلب دوسرا ہے، وہ یہ فرماتے ہیں، کہ مسلمان صوفیوں نے ہندو یوگیوں کو منقح کیا، اس کی اصلاح کی، اور اسی کو پاکیزہ شکل میں ہندوؤں کے سامنے پیش کیا،

"یہی وجہ ہے کہ ہمارا تصوف ہر سمجھ دار ہندو کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ مولانا کا خیال ہے کہ اگر فرقہ وارانہ تعصبات نہ ہوتے، اور ہندوؤں کے دلوں میں مسلمانوں کی ہر چیز سے نفرت نہ پیدا کر دی جاتی، تو کچھ بعید نہ تھا کہ مسلمان عارفین کے فیض سے ہر ہندو کے دل میں اسلامی تصوف گھر کر لیتا، اور ہندوستان کے سمجھدار طبقے اسلام کے گرویدہ ہو جاتے، (صد ۱۳۳)

مگر سب سے بڑی مشکل تو یہی ہے ، کہ فرقہ وارانہ تعصبات شروع سے موجود ہیں ، اور ہندوستانی قومیت سے میل کی کوئی کوشش بھی ہندوؤں کو اسلام سے قریب نہیں لا سکتی ، البتہ ہوسکتا ہے کہ اس کھینچا تانی میں کچھ اسلام ہی کا رنگ پھیکا پڑ جائے ، یہ کوئی خواہ مخواہ کا اندیشہ نہیں ہے ، ایسا پہلے بھی ہو چکا ہے ۔ اکبر اور داراشکوہ کی نامبارک کوششوں کا کیا یہی انجام نہیں ہوا ۔

" اسلامی تصوف کی طرح تاریخ اسلام کا بھی مولانا نے اپنے نقطۂ نظر سے نہایت گہرا جائزہ لیا ہے ، ان کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ اسلام گو بین الاقوامیت کی دعوت ہے ، مگر قومیتوں کا انکار نہیں کرتا " (ص ۱۹۶)

وہ انسانیت ، بین الاقوامیت ، اور قومیت تینوں کو تسلیم کرتے ہیں ، عقیدہ وحدت الوجود ان کے اسلامی فکر کا ترجمان اور مظہر ہے ، بین الاقوامیت کی جگہ وہ وحدت ادیان کو دیتے ہیں قومیت کی تعبیر وہ خاص دین یا شریعت سے کرتے ہیں ، وہ بیک وقت ان تینوں پر ایمان رکھتے ہیں :-

" عقیدہ وحدت الوجود ، وحدت ادیان ، اور ایک مستقل دین کی جو بالترتیب جُدا جُدا حیثیتیں ہیں ، ان کی وضاحت کرتے ہوئے ایک دفعہ مولانا نے فرمایا ، کہ ان کی مثال انسانیت ، بین الاقوامیت ، اور قوم کی سی ہے ، میں انسانیت عامہ پر عقیدہ رکھتا ہوں ، اور اسی بنا پر میں بین الاقوامیت پر بہت زور دیتا ہوں ، لیکن انسانیت اور بین الاقوامیت پر عقیدہ رکھنے سے میرے نزدیک یہ لازم نہیں آتا ، کہ قوم کے مستقل وجود کو نہ مانا جائے ، قوم بین الاقوامیت ، اور انسانیت ، ایک سلسلہ کی مختلف کڑیاں ہیں ، بعینہٖ میرا شخصی عقیدہ ، میرا قومی اور ملی مذہب ، وحدت ادیان اور وحدت الوجود ، ذہنی ارتقار کے مراحل ہیں " (ص ۱۵۱)

گویا اسلام کی حیثیت آپ کے نزدیک صرف ایک قومی و ملی مذہب کی رہ گئی ، وہ ایک عالمگیر " دین " نہیں رہا ۔ لکھتے ہوئے جی کڑھتا ہے ، پر کیا کیا جائے ، کہ مندرجہ بالا اقتباس سے ایسا ہی کچھ سمجھ میں آتا ہے ، ممکن ہے کہ یہ ہماری ناقص سمجھ کا قصور ہو ۔

اسی قومیت اور وطن پرستی کے نشے میں مولانا عربول اور عربی زبان اور عربی قرآن کے

کے بارے میں ایسی باتیں کہی گئی ہیں جو ہمارے نزدیک اسلام کی روح کے سراسر خلاف ہیں ملاحظہ ہو :-

" ...... بے شک .... قرآن کا پیغام سب قوموں کے لیے تھا، لیکن آپ کی بعثت کا پہلا مقصد یہ تھا، کہ قریش کی اصلاح و تہذیب ہو جائے .... چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حیثیتیں ہیں، ایک قومی، اور دوسری عمومی اور بین الاقوامی " (ص ۱۹۱)

..... اس ذہنیت کا نتیجہ یہ تھا کہ عربی زبان کو مقدس مان لیا گیا، عربوں کو سب قوموں سے افضل بتایا گیا بے سوچے سمجھے قرآن کی عربی متن کی تلاوت کرنا ثواب ٹھہرا .... " (ص ۱۹۲)

فہم قرآن پر زور دینا اور بات ہے، اور تلاوت کے ثواب سے محروم کرنا اور بات ہے غالباً مولانا " تلاوت قرآن " کے ثواب کے منکر نہیں، عربی برتری اور عربی تفوق کی تردید میں شاید ان کی زبان سے نکل گیا ہو۔

" اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا۔ وہ قوموں کے مستقل وجود کو تسلیم کرتا ہے، اس میں وہ صرف صالح اور غیر صالح قومیت کا امتیاز کرتا ہے، وہ قومیت جو بین الاقوامیت کے منافی ہو، وہ اس کے نزدیک بے شک مذموم ہے، لیکن یہ کہ قوم کا وجود ہی سرے سے نہ رہے، مولانا کے خیال میں یہ ناممکن ہے" (ص ۱۹۶)

" اسلام کی دعوت، قومیت کی دعوت نہیں تھی، بلکہ اس نے قریش کی قومیت کو ایسی شکل دیدی کہ وہ بین الاقوامیت کے مرکز بن گئے " (ص ۲۰۰)

ایک مسلم کی حیثیت سے ہمیں مولانا کے اس " فکر " کے قبول کرنے سے انکار ہے، اسلام قومیتوں کے نقطۂ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں، اسلام قومیت کی تعمیر نہیں کرتا، وہ حزب کی تشکیل کرتا ہے، اسلام نے چند اصول و مبادی پیش کیے ہیں، جو انہیں قبول کرتا ہے، ان پر ایمان رکھتا ہے اور انہیں اپنی زندگی کا دستور العمل بناتا ہے، وہ اس " حزب " کا رکن ہے، یا یوں کہیے کہ وہ اسلام کی بین الاقوامی برادری میں شامل ہو جاتا ہے، نسل اور جغرافیہ والی قومیت کا تصور

بھی اس کے قریب نہیں پھٹکنے پاتا ، اصل یہ ہے کہ مولانا کے دل و دماغ پر روس اور سٹالن چھائے ہوئے ہیں ۔ جس طرح سٹالن ، اشتراکیت کے اصولوں میں ترمیم کر کے اسے قومی رنگ دینے میں کامیاب ہو رہا ہے ، اسی طرح ہمارے مولانا بھی اسلام کو قومی لباس پہنانا چاہتے ہیں وہ ایسی قومی پارٹی بنانا چاہتے ہیں ، جو بین الاقوامی رجحان رکھتی ہو ، اس لیے وہ ٹروسکی جیسے "مومن قانت" اشتراکی کے مقابلے میں اسٹالن جیسے ہوشیار اور زمانہ ساز کو پسند کرتے ہیں ، یہ سب کچھ ہم اپنی طرف سے نہیں کہہ رہے ہیں ، زیر نظر کتاب میں پورے نو صفحے ۲۲۰ - ۲۲۹ (ص) اسلام اور اشتراکیت کی مماثلت کے نذر کئے گئے ہیں ، افسوس کہ مضمون کی تنگ دامانی طول طویل اقتباس کی اجازت نہیں دیتی ، اس لیے صرف اس کا ابتدائی حصہ پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں جس میں اس مشابہت و مماثلت سے برأت ظاہر کی گئی ہے ،

"حاشا و کلا ! ہمارا مقصود یہاں کسی قسم کا مقابلہ کرنا نہیں ہے ، اور نہ کسی طرح کی مشابہت ثابت کرنے کی غرض ہے ، لیکن تاریخ اسلام کے ان ادوار کو سمجھنے میں اس زمانہ کی ایک اور بین الاقوامی تحریک سے بڑی مدد مل سکتی ہے ، خوش قسمتی سے یہ تحریک ہمارے سامنے اٹھی ، ابھری اور پھیلی ، اور مختلف مراحل سے گزری ہے ...... ہماری مراد اشتراکیت کی تحریک سے ہے ۔" (ص ۲۲۰)

غرض تو مشابہت ثابت کرنے کی نہیں ہے ، لیکن اسلام کے تاریخی ادوار کو آپ دیکھتے ہیں اشتراکیت ہی کی تاریخ کی روشنی میں ، شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک میں بھی ایک موقع (ص ۱۶۳ حاشیہ) پر یہ مماثلت پیش کی گئی ہے ، (نیز ملاحظہ ہو معارف مارچ ۴۳ سنہ ۶ : ص ۲ - ۱۹۱ ، حاشیہ)

اسی قومیت کا فیض ہے کہ مولانا سندھی کی آزاد طبیعت پہ تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کی تنقید بھی شاق گزرتی ہے ، بدقسمتی سے ہندوستان کے ممتاز مسلمان اہل قلم بھی عربیت کے دلدادہ ہیں ، اس لیے ان سے بھی ہمارے مولانا خوش نہیں ،

...." ان کے (یعنی عربوں کے) اہل قلم نے تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کو ہمیشہ زوال ، نکبت اور بے دینی کا عہد ثابت کیا ، اسلام کی تاریخ کا یہ تصور ٹھیک نہیں

ہماری بدقسمتی ہے کہ اس زمانہ میں ہندوستان کے مسلمان اہلِ علم میں سے جن لوگوں نے بھی تاریخ اسلام پر کتابیں لکھیں، وہ عربی تصنیفات سے بہت متاثر ہوئے، اور چونکہ عربی زبان کو ہمارے ہاں مقدس سمجھا جاتا ہے، اور اس زبان میں جو کچھ بھی لکھا ہوا ہو اس کو الہام کا درجہ دیا جاتا ہے، اس لیے یہ خیال ہندوستان کے اہلِ قلم میں بھی عام ہوگیا۔" (ص ۲۴۰)

ہم مولانا کو یقین دلاتے ہیں کہ عربی زبان میں لکھی ہوئی ہر چیز کہیں بھی الہامی نہیں خیال کی جاتی عربی زبان میں الہامی اور مقدس چیز صرف ایک ہے، اور وہ ہے کتاب اللہ، جس کے تقدس سے شاید ان کو بھی انکار نہ ہو، رہی تاریخ اسلام کے بعض غیر عربی ادوار کی تنقید و تنقیص تو اس کے ذمہ دار وہ عجمی ہیں، جو اسلام کی صراطِ مستقیم سے دُور جا پڑے۔

قومیت اور وطن پرستی کا جذبہ اچھے خاصے ہوشمند مفکر اور وسیع النظر عالم کو راہِ اعتدال سے کتنا دُور لے جاسکتا ہے، اس کا اندازہ مولانا کے ان خیالات سے ہوسکتا ہے، جو زیرِ نظر کتاب میں "اسلامی افکار میں قومی اور ملکی رجحانات" کے عنوان سے مرتب کیے گئے ہیں۔ (ص ۲۷۲-۲۴۲)

' یہ صحیح ہے کہ دینِ اسلام کسی ایک ملک، قوم یا زمانہ کے لیے مخصوص نہیں، اسلام تمام انسانیت کا دین ہے اور قرآن کریم انسانیت کے اسی دین کا ترجمان (اور قانون) ہے۔ اس عالمگیر قانون کو حجاز میں عملی جامہ پہنایا گیا، یہ جامہ اس عالمگیر قانون کی ایک تعبیر ہے جو زمانہ، ماحول، اور اہلِ حجاز کی طبیعت کے مطابق کی گئی۔ اس تعبیر کو اصل قانون کی طرح عمومی اور ابدی سمجھنا ٹھیک نہیں۔

آپ سمجھے یہ حجازی تعبیر کیا چیز ہے؟ ہم سیدھے سادے مسلمان تو اسے محض "حجازی تعبیر" کہنے کی جرأت نہیں کر سکتے ہیں، اس کا اصل نام "سنت" ہے جو قرآن شریف پر زائد تو نہیں، لیکن اس کی تفصیل و تشریح ضرور ہے، ائمہ اسلام، سنت کو کتاب اللہ سے الگ نہیں قرار دیتے بلکہ اسی کا تتمہ سمجھتے ہیں، لیکن مولانا فرماتے ہیں:-

' دین صرف قرآن میں منحصر ہے، اور قرآن ہی دین کا قانون اساسی ہے۔... اسلام کی اجتماعی اساسی تحریک قرآن شریف میں منضبط ہے، اور وہ غیر متبدل

رہے گی، لیکن جہاں کہیں کسی قانون پر عمل درآمد شروع ہوتا ہے، تو مخاطبین کی حالت کے مطابق چند تمہیدی قوانین بنائے جاتے ہیں، قانون اساسی تو غیر متبدل ہوتا ہے لیکن تمہیدی قوانین ضرورت کے وقت بدل سکتے ہیں، ہم سنت انہیں تمہیدی، قوانین کو کہتے ہیں

"سنت" مولانا کے نزدیک حجازی یا مدنی سوسائٹی کی ترجمان ہے، اس لیے اس میں ان کے نزدیک تبدیلی ہوسکتی ہے، یہ نظر غایت سنت ہی پر بس نہیں کرتی، بلکہ اس کے بعد ایک قدم آگے بڑھ کر وہ قرآن کے احکام کو بھی ابدی اور عالمگیر نہیں مانتے :-

" مولانا کے نزدیک ابھی قرآن میں کہیں کہیں جو احکام ہیں، وہ دراصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں، ان احکام کو اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالمگیر ماننا صحیح نہیں، عرب کے خاص حالات میں قرآن کے عمومی پیغام کو صرف ان احکام کے ذریعے ہی عملی صورت دی جاسکتی تھی" (ص ۲۵۲)
ایک دوسرے انداز میں اس کی تشریح ملاحظہ ہو :-

" مولانا فرماتے ہیں کہ نبوت انسان کی جبلی استعداد کا انکار نہیں کرتی، اور انسان کی جبلی استعداد اس کے خاص ماحول ہی سے بنتی ہے، مثلاً ہندوستان میں فطرۃً ذبح حیوانات پسندیدہ نہیں، اس لیے اگر کوئی ہندوستانی ذبح حیوانات سے بچے، (یعنی اپنے اوپر حیوانات کا گوشت حرام کرلے)، تو اس کا یہ فعل خلاف نبوت نہ ہوگا"

(صہ ۲۵۵)

یہ سب اسی جذبۂ وطن پرستی کے مظاہر ہیں، جو مولانا کی رگ وپے میں سرایت کیے ہوتے ہے، اور جس کی کھوج میں انہوں نے مسلمانوں کی پوری تاریخ کھنگال ڈالی ہے ۔

احکامِ قرآنی کی تبدیلی اور تغیر کے متعلق ایک اور ارشاد ملاحظہ ہو، جو بالکل واضح اور کسی تبصرے کا محتاج نہیں :-

" غیر عرب اقوام کے لیے اس پیغام (یعنی قرآن کریم) کو جو بظاہر عربی شکل میں تھا، اپنانے میں جو دقتیں پیش آئیں، وہ دو طرح سے حل کیا گیا، عربوں کو دوسری قوموں پر حکمرانی حاصل ہوگئی تھی، ان قوموں کے عوام نے تو شریعت کو اس لیے مان لیا کہ یہ حکمرانوں کا قانون تھا . . .

"... البتہ دوسری قوموں کے خواص کے لیے اس قانون کو اپنانے میں جو رکاوٹ ہو سکتی تھی، وہ یوں دور ہو گئی، کہ اس قانون میں لچک تھی، غیر عرب اقوام کے خواص کو اجازت تھی، اگر وہ چاہیں تو عربی قانون کو بجنسہٖ قبول کر کے عرب بن جائیں یا اس کی روشنی میں اپنے لیے ایک قومی قانون بنا لیں۔" (ص ۲۶۱)

ہم نہیں سمجھ سکتے کہ "لچک" سے مولانا کیا مراد لیتے ہیں؟ پھر اگر لچک کی تاویل بھی کر لی جائے، تو قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی، رہ رہ کر خیال ہوتا ہے کہ سب اسی "وطنیت" کے جراثیم ہیں، جو مولانا سندھی جیسے دیدہ ور اور نکتہ رس عالم کو کعبہ سے ترکستان کی طرف لیے جا رہی ہے، ان کی ہڈیاں پھولوں میں رہیں، عارف لاہوری نے کتنا سچ کہا تھا:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے، وہ مذہب کا کفن ہے (اقبال)

ہر چیز کی ایک حد ہوتی ہے، راقم اپنی سادہ لوحی سے یہ سمجھا تھا، کہ جذبۂ وطنیت کی بھی کوئی نہ کوئی حد ہوتی ہوگی، مگر مولانا سندھی کے افکار و سیاسی تعلیمات سے واقفیت کے بعد اس خیال کی غلطی آشکارا ہو گئی، مسئلہ خلق قرآن اور اس کی قومی تشریح پر مولانا نے جو خیالات ظاہر فرمائے ہیں، ان کو پڑھ کر یقین ہو گیا، کہ اس جذبۂ وطن پرستی کی کوئی حد نہیں، اور نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی فتنہ سامانیاں کہاں جا کر دم لیں گی، ممکن ہے بعض سیدھے سادے عقیدت مندوں کو یہ جملے ناگوار معلوم ہوں۔ مگر راقم ان سے ذرا صبر کی درخواست کرے گا، آئیے ذرا جی کڑا کر کے مسئلہ خلق قرآن کی قومی تعبیر سن لیجیے۔ اس کے بعد آپ کو فیصلے کا حق ہوگا، اب تک اشتراکیوں کی یہ خصوصیت مشہور تھی، کہ وہ دنیا کی تاریخ کی تعبیر معاشی عوامل کے ذریعہ کیا کرتے ہیں، مگر اب معلوم ہوا کہ وہ اس خبط میں منفرد نہیں۔ ہمارے بعض ارباب فکر کا بھی یہ کمال ہے کہ اسلام کی پوری تاریخ کی تشریح و تعبیر قومی نقطۂ نظر سے کر لیتے ہیں۔ ایک نمونہ ملاحظہ ہو۔

"مامون کے زمانہ میں خلق قرآن کا بھی مسئلہ اٹھا، ایک گروہ کہتا تھا کہ کلام الٰہی جو خدا کی صفات قدیمہ سے ہے وہ تو قدیم ہے، لیکن جو الفاظ آنحضرت پر نازل ہوتے تھے، وہ مخلوق اور حادث تھے، محدثین کہتے تھے کہ کلام الٰہی بہر حال میں قدیم ہے،

امون نے پہلے گروہ کی حمایت کی، اور اس خیال کو سلطنت کا اصولی مسئلہ بنا دیا
اور محدثین کی قیادت امام حنبل (احمد بن حنبل) نے فرمائی، خلق قرآن کے اس نزاع
سے متعلق مولانا فرماتے ہیں، کہ مامون کے زمانہ میں عربوں کے ہاتھ سے سیادت کے
سب ذرائع چھن چکے تھے، لے دے کے ایک زبان رہ گئی تھی، اور اب وہ اسے
من الہی زبان منوانے پر مصر تھے، عجمی مسلمان قرآن کی تعلیم تو من جانب اللہ مانتے
تھے، لیکن قرآن کے الفاظ کو وہ قرآن کے معانی یعنی اصل تعلیم کی طرح قدیم اور غیر
فانی تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے، عربی الفاظ پر زور دینے والے حقیقت میں عربی تفوق
کے قائل تھے، . . . . . .

محدثین کا اصرار تھا، کہ قرآن کریم کے الفاظ کو غیر مخلوق مانا جائے، اور یا اس مسئلہ
کو گول مول ہی رکھا جائے، کیونکہ عربی الفاظ کو مخلوق ماننے سے عربی تفوق پر زد پڑتی
ہے" (ص۲۶۶)

ان افکار زریں کو پڑھیئے اور مولانا کی جودت طبع کی داد دیجئے، یا پھر مسلمانوں کی بدقسمتی کا ماتم
کیجئے کہ ان کے اہل نظر و فکر راہ حق سے کس قدر دور ہوتے جا رہے ہیں؟ فتنہ خلق قرآن کی یہ تشریح
بالکل غلط اور واقعات کے خلاف ہے۔ بات اتنی تھی کہ مامون کو مناظرہ کا شوق تھا، عیسائیوں
سے مناظرے میں کلام اللہ کو حادث کہہ گیا، کہ عیسیٰ (علیہ السلام) کلمۃ اللہ ہو کر مخلوق ہوئے، تو پھر
قرآن کلام اللہ ہوتے ہوئے کیوں مخلوق اور حادث نہ ہو؟ ادھر سے مطالبہ ہوا کہ تمہارے علماء تو
قرآن کو مخلوق اور حادث نہیں کہتے، حکومت کا شبہ برا ہوتا ہے، دیر کیا تھی، دربار میں علماء کی طلبی
ہوئی، کمزور دل والے اور زمانہ ساز علماء کی کبھی کمی نہیں رہی۔ . . . لیکن انہی میں چند ایسے ارباب
عزیمت واستقامت بھی تھے جنہوں نے پوری پامردی اور بہادری کے ساتھ اس فتنہ کا مقابلہ کیا،
انہیں اذیتیں دی گئیں! قید خانوں میں طرح طرح سے پریشان کیا گیا، لاکھوں کے مجمع میں بُلا بُلا
کر درے مارے گئے، بدن زخموں سے چور ہو گیا، مگر یہ اللہ کے بندے راہ حق سے نہ ہٹے، اور تاریخ
پر ایک مستقل نشان چھوڑ گئے، آج پوری اسلامی تاریخ میں حسین بن علی (رضی اللہ عنہ وعن والدیہ)
کے بعد احمد بن حنبل رح کا موقف اپنی نظیر نہیں رکھتا، دنیاوی اور مادہ پرست تحریکوں سے مقابلہ

مقصود نہیں، مگر بسبیل تفنن عرض کیا جاتا ہے، کہ اگر مولانا کا جی چاہیے تو انقلاب روس اور جدید ترکی تاریخ کھنگال کر دیکھ لیں، ابن حنبل کی استقامت اور برداشت کی مثال مشکل سے ملے گی:-

اُولئک اٰبائی فجئنی بمثلهم — اذا جمعتنا یا جریر المجامع

ذہانت اور اُپج سے ایک انوکھی بات کہہ دینا آسان ہے، مگر اُسے ثابت کرنا مشکل ہے کہاں عربی تفوق کا جذبہ، اور کہاں ابن حنبل رحؒ اور ان کے رفیقوں کا افضل الجهاد شتان ما بین الارض والسماء مولانا سندھی نے زیادتی اور ظلم کی حد کر دی، ابن حنبل کا تو یہ عالم تھا کہ درے پڑ رہے ہیں، بند بند کھلا پڑتا ہے، بدن لہولہان ہو رہا ہے، وقت کا سب سے بڑا شہنشاہ (معتصم باللہ) کہتا ہے، کہ اب بھی کہہ دو صرف زبان سے مخلوق کا لفظ ادا کر دو مگر لب پر جاری ہوتا ہے، تو یہ مشہور و ماثور فقرہ:-

اعطونی شیئاً من کتاب الله عزوجل او سنة رسوله صلی الله علیه وسلم حتی اقول به (جلاء العینین صد ۱۲۴-۱۲۶)

مگر یہ یورپ کی مادیت کا لوہا ماننے والے کہتے ہیں کہ وہ پیکر صداقت وعاشق سنت صرف عربی زبان اور عربی تفوق کی خاطر اپنی جان گنوانے پر تلا ہوا تھا، اللہ جانتا ہے کہ ان ائمہ صدق وصفا کے ایمان واخلاص پر اس سے زیادہ بدنما بہتان نہیں اٹھایا جاسکتا، وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون

مولانا کہتے ہیں کہ محدثین کا اصرار تھا کہ قرآن کے الفاظ کو غیر مخلوق مانا جائے یا اُسے گول مول رکھا جائے، اس گول مول کی حقیقت یہ ہے کہ سلف کا ایک طبقہ صفات باری کے بارے میں بے انتہا محتاط تھا، امام مالک کا مشہور قول ہے:-

"الاستواء معلوم والکیف مجهول والسوال عنه بدعة"

اسی طرح کلام الٰہی کے بارے میں ایک طبقہ کہتا تھا:-

القران کلام الله لا اعرف مخلوق او غیر مخلوق۔

یہ گول مول ضرور ہے مگر ٹال مٹول کا گول مول نہیں، اس اجمال کی تہہ میں عقیدہ کی پاکیزگی

اور ایمان کا رسوخ ہے، اور یہ چیز استہزاء کی بجائے رشک کی مستحق ہے،

اسی سلسلہ میں ایک بات اور مولانا فرماتے ہیں۔

"عجمی مسلمان قرآن کی تعلیم تو منجانب اللہ مانتے تھے، لیکن قرآن کے الفاظ کو وہ قرآن کے معانی یعنی اصل تعلیم کی طرح قدیم اور غیر فانی تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے"

اس پر چند سوال پیدا ہوتے ہیں:۔

(۱) دور عباسی کے وہ کون عجمی مسلمان تھے، کیا عقیدۂ خلق قرآن کے قائلین اور منکرین کی تقسیم نسل اور قومیت کی بنیاد وں پر تھی؟

(۲) قرآن کے الفاظ کو غیر فانی تسلیم کرنے کے معنی یہ تو نہیں کہ وہ من جانب اللہ بھی نہیں، مولانا کے بعض بیانات سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے:۔

"دراصل بات یہ ہے کہ ایک عجمی کی عقل یہ سمجھ ہی نہیں سکتی، کہ اللہ کی تعلیم جو تمام زبانوں اور سب دنیا کے لیے ہے، وہ عربی اسلوب بیان اور عربی نظم الفاظ کی پابند ہو، عجمی ذہن کے لیے قرآن کے الفاظ کا غیر مخلوق سمجھنا ناممکن ہے، وہ تو معانی کو قرآن سمجھے گا" (ص ۲۶۷)

"وہ تو معانی ہی کو قرآن سمجھے گا" اس فقرہ سے شبہ ہوتا ہے، کہ کہیں کچھ اور تو نہیں مراد لیا جارہا ہے؟

مولانا یہ بھی فرماتے ہیں کہ

"مامون کے زمانے میں عربوں کے پاس لے دے کے ایک زبان رہ گئی تھی، اور اب وہ اسے خالص الہی زبان منوانے پر مصر تھے" (ص ۲۶۶)

دریافت یہ کرنا ہے کہ آپ عربی زبان کو کسی درجے میں الہی زبان مانتے بھی ہیں؟ خاص و عام کی بحث تو بعد کی چیز ہے، جہاں تک اسلام کا تعلق ہے مسلک بالکل صاف ہے، قرآن مجید اللہ کا کلام ہے، جو اس میں شک کرے اس کے کفر میں شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں، یہ بھی واضح ہے کہ یہ اللہ کا کلام (قرآن مجید) عربی زبان میں ہے تو اب عربی زبان، الہی زبان ہوئی یا نہیں؟ مگر آپ کی عجمیت تو صرف معانی ہی کو قرآن سمجھتی ہے، اور آپ کے نزدیک اللہ کی تعلیم عربی اسلوب بیان اور عربی نظم الفاظ کی پابند ہو ہی نہیں سکتی۔

اب یہ باب ختم ہوتا ہے، آخر میں ایک قومی نعرہ اور سن لیجیے، نعرہ ہے تو وطن پرستانہ مگر زبان علم اور حکمت کی اختیار کی گئی ہے :۔

"مولانا کے نزدیک دلی بھی دمشق و بغداد اور بخارا کی طرح مسلمانوں کے ایک مستقل مرکز کی حیثیت رکھتی ہے، جس طرح عرب مسلمان ایک مستقل قوم تھے، اور ان کا سیاسی مرکز دمشق اور بخارا رہا، اور ایرانی مسلمان ایک مستقل قوم ہیں، اور انہوں نے بخارا کو اپنا مرکز بنایا، اسی طرح ہندوستانی ایک مستقل حیثیت رکھتے ہیں، ان کی اپنی زبان ہے، اپنا فقہی مذہب ہے، اپنا علم کلام اور خاص حکمت ہے، جس طرح ایرانیوں نے عربوں سے اپنی قومی شخصیت منوائی، اور ایرانی زبان، ایرانی فقہ، ایرانی علم کلام، اور ایرانی تمدن، مسلمانوں کی برادری کا ایک مستقل جزو بن گئے، اس طرح ہندوستانی مسلمان بھی ایک مستقل قوم ہیں" (ص ۲۷۲)

ایرانیوں نے جس طرح اپنی قومی شخصیت منوائی، اس کی بڑی دردناک داستان ہے، اس کا ذکر نہ چھیڑا جاتا، تو اچھا تھا، رہا مسلمان ہند کا اپنا فقہی مذہب تو ہمیں اس کا علم نہیں، ان کی اکثریت فقہ حنفی کی پابند ہے، جو صرف ہندوستان میں محدود نہیں، امام اعظم اور ان کے جانشینوں کی مرتب کردہ فقہ افغانستان، ترکستان، اور عربی ملکوں میں بھی رائج ہے، نیز خود اہل ہند کی ایک بڑی تعداد اہل حدیث ہے، جو محدثین کے طریقے پر چلنا اپنے لیے سرمایۂ سعادت خیال کرتی ہے، ممکن ہے، مولانا کا دماغ ان کا فکری وجود تسلیم نہ کرتی ہو، مگر ان کا وجود ہے، اور بہت نمایاں، موجودہ ہندوستان کے بعض چوٹی کے علما، عقائد اور فقہ دونوں میں محدثین اور سلف کا مسلک رکھتے ہیں۔

مولانا کا ارشاد ہے کہ ہندوستانی مسلمان ایک قوم ہیں، اب اس کی دلیلیں ملاحظہ فرمایئے

"اکبر تغلقوں کی طرح نہ تو قاہرہ کے عباسی خلفاء کی دینی حاکمیت کو تسلیم کرتا تھا اور نہ اُسے اپنے باپ ہمایوں کی تقلید میں ایران کے شیعہ بادشاہوں کی سرداری گوارا تھی، چنانچہ اس نے ہندوستان میں ایک مستقل صاحب اقتدار سلطنت کی بنیاد رکھی، یہ خالص ہندوستانی سلطنت کی ابتدا تھی :"

یہ ہے مولانا کی ہندوستانی سلطنت کا نمونہ، جس کا وہ خواب دیکھ رہے ہیں، اکبری

بدعات کے خلاف حضرت مجدد الف ثانی کے جہاد سے کون واقف نہیں، اس کی تازہ تشریح بھی ملاحظہ فرمائیے :-

"بدقسمتی سے ہندوستان کے حالات کچھ اس قسم کے تھے، کہ اس فکر سے ملک کی سیاسی زندگی میں خاطر خواہ نتائج نہ نکل سکے، بات یہ ہے کہ جس طرح مامون کے اقدام سے عربی ذہن کے تفوق پر زد پڑتی تھی۔ . . . اسی طرح اکبر کے زمانہ میں، ہندوستان کے مسلمان حکمران طبقوں نے محسوس کیا، کہ اکبری مسلک سے اسلام کی برتری کو صدمہ پہنچے گا، اور اس کے ساتھ ان کی سیادت بھی خطرہ میں پڑ جائے گی چنانچہ یہاں بھی اکبری فکر کے خلاف بغاوت ہوئی، اور عالمگیر کے زمانہ میں امام ربانی مجدد الف ثانی کے رجحان کو حکومت کا اصول تسلیم کر لیا گیا" (ص ۳۸۹)

گویا امام ربانی بھی مسلمان حکمران طبقوں کے جذبۂ سیادت و تفوق کی تبلیغ کر رہے تھے، کہاں کی بات کہاں جا پہنچتی ہے۔

ہندوستانی قومیت کے پرستاروں کے نزدیک اکبر اعظم سے زیادہ چہیتا کون ہو سکتا ہے، طبعی طور پر مولانا اس کے بڑے مداح ہیں :-

"چنانچہ اکبر پہلا مسلمان فرمانروا ہے جس نے اس ملک میں آزاد اسلامی ہندوستانی سلطنت کی بنیاد رکھی، جو نہ ایران کی حلقہ بگوش تھی اور نہ اسلامی سلاطین کے تابع یہ مسلمانوں کی قیادت میں ہندوستان میں قومی حکومت کی تشکیل تھی اور اسلام کے اصول و قوانین کے اندر ہندوستانی قومیت اور ان کے تمدن اور تہذیب کو زندہ کرنے کی کوشش" (ص ۲۹۳)

بالکل صحیح! یقیناً اکبر کی حکومت ہندوستانی قومیت اور ہندو تمدن و تہذیب کو زندہ کرنا چاہتی تھی، مگر سوال یہ ہے کہ کیا اسلام کے اصول و قوانین کے اندر رہ کر ایسا ممکن بھی ہے؟

مولانا کے نزدیک وحدۃ الوجود کا عقیدہ اکبر کے فکر کی اساس تھا، اور اسی پر اس کے دین الٰہی کی بنیاد رکھی گئی تھی ص ۲۹۷ - ۲۹۶ - معلوم نہیں وحدۃ الوجود کے ماننے والے مولانا کے اس نظریہ کے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں،

اس سلسلہ میں مزید ارشاد ہوتا ہے :۔

"اکبری سیاست ایک دینی فکر کا نتیجہ تھا، جس کا اساس وحدۃ الوجود کا عقیدہ تھا... جہانگیر کے زمانے میں امام ربانی نے ابن عربی کے عقیدۂ وحدۃ الوجود کی تردید کی، اور اس پر جس سیاست کی بنا پڑی تھی، اُسے غلط ٹھہرایا، امام ربانی کے مکتوبات سے معلوم ہوتا ہے، کہ سلطنت کے بڑے بڑے با اقتدار سرداروں سے اُن کی خط وکتابت رہتی تھی، اور یوں بھی مسلمانوں کے حکمران طبقوں کا ان کی طرف مائل ہونا ایک طبعی امر تھا" (ص ۲۰۷)

دیکھئے وہی بات مولانا دوسرے انداز میں کہہ رہے ہیں، کہنا یہی چاہتے ہیں کہ امام ربانی اُس وقت کے مسلمان طبقوں کی نمائندگی کر رہے اور انہیں اکبر کی بدعات اور اُس کے بداندیش وزیروں کی بیہودہ حرکت سے کوئی خاص اصولی اختلاف نہیں تھا، ورنہ مولانا سے زیادہ اسے کون جانتا ہے کہ معاملہ صرف ابن عربی کے عقیدۂ وحدت الوجود کا نہیں تھا، معاملہ دین کا تھا، اکبر نے اس دین ہی کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، جو حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا میں لے کر آئے تھے، اگر حضرت امام ربانی مجاہدانہ میدان میں نہ آتے، تو نہ اورنگ زیب پیدا ہوتا، اور نہ ہم آپ اس حال میں ہوتے، لیکن ہمارے مولانا ہیں کہ اکبر کی شہنشاہیت کو ہندوستانی اسلامی حکومتوں کا نام دیئے جا رہے ہیں :۔

"اکبر کی حکومت حقیقت میں ہندوستانی اسلامی حکومت تھی، اس کے سیاسی مسلک میں ہندوستانیت کو اسلامیت پر ترجیح دی گئی تھی، کیونکہ ابتلائے کار میں اسلامی حکومت کو ہندوستانی بنانے کے لیے لابدی طور پر ہندوستانیت پر زیادہ زور دینا چاہتے تھا" (ص ۲۰۹)

خاکسار عرض کرنا چاہتا ہے کہ اسلامی حکومت ہندوستان میں تھی کہاں جسے اکبر اور اس کے حاشیہ نشیں "ہندوستانی" بنانا چاہتے تھے، مغلوں سے پہلے کی مسلمان حکومتوں کو کسی حال میں اسلام کی حکومت نہیں کہا جا سکتا، وہ مسلمانوں کی حکومتیں تھیں، جن میں بادشاہ اچھے بھی ہوتے تھے اور بُرے بھی، اکبر پہلا بادشاہ ہے جس کے دَور میں وہ مسلمانیت بھی ختم کر دی گئی اور صرف اسی پر بس

نہیں کیا گیا، بلکہ دین ہی کے بیخ دین سے اکھاڑ دینے کی مہم شروع کر دی گئی، اور ایک نئے دین الٰہی کی بنیاد ڈالی گئی۔ ممکن ہے مولانا کے نزدیک یہ ہندوستانیت ہو، مگر کتاب وسنتِ رسول پر ایمان رکھنے والا اسے الحاد و زندقہ سمجھنے پر مجبور ہے۔

اورنگ زیب کی دینداری اور مذہبی پالیسی کی توجیہہ بھی مولانا نے اپنے مخصوص انداز میں کی ہے جو سننے کے لائق ہے۔ ہمیں اب تک نہیں معلوم تھا کہ عالمگیر حجاز پر بھی اپنا اقتدار چاہتا تھا اور اس کی سیاست کی تہ میں اسلامی دنیا کی قیادت کا جذبہ کام کر رہا تھا، ہم مولانا کو جھٹلانے کی جرأت تو نہیں کر سکتے، البتہ یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ تاریخ سازی کے لیے بھی کچھ قرائن کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔

بہرحال مولانا کی توجیہہ ملاحظہ ہو:۔

"اکبر کی سلطنت ہندوستانی اسلامی سلطنت تھی، اورنگ زیب چاہتا تھا کہ وہ اس ہندوستانی اسلامی سلطنت کے دائرۂ اثر کو اتنی وسعت دے کہ اس کے اندر خیبر پار کے ملک بھی آجائیں، اور حجاز پر بھی اس کا اقتدار ہو، اور یہ اس وقت ممکن نہ تھا، جب تک وہ اپنی حکومت کو اسلامی رنگ نہ دیتا۔ . . . اورنگ زیب کے پیشِ نظر ہندوستان کے علاوہ اسلامی دنیا کی قیادت تھی، اس لیے (اس نے) اسلامیت کو مقدم جانا۔"

مولانا کو جمع اضداد میں کمال حاصل ہے، وہ اکبر اور عالمگیر دونوں کے مداح ہیں، اکبر پر اس لیے فریفتہ ہیں کہ اس نے خالص قومی ہندوستانی سلطنت کی بنیاد ڈالی، عالمگیر کی یہ ادا انہیں بھاتی ہے کہ اس نے بیرون ہند میں ہندوستان کی عظمت کا جھنڈا بلند کیا۔

"دوسرے لفظوں میں اشوک سے ہزارہا سال کے بعد ایک بار پھر ہندوستانی اس قابل ہوئے کہ وہ دوسروں کی سیاسی اور فکری ترکتازیوں کی آماجگاہ بننے کی بجائے اپنا پیغام باہر کی دنیا کو سنائیں، گو اشوک کے زمانہ میں یہ پیغام بدھ مت کا تھا، اور عالمگیر کے عہد میں یہ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ کا پیغام تجدید اسلام تھا۔" (ص ۳۱۶)

فکری ترکتازیوں کا فقرہ قابلِ غور ہے، شاید مولانا کے نزدیک اسلام اور متقدمین ائمہ اسلام کے

اثرات بھی ترکتازیوں میں داخل ہوں ۔

مولانا سندھی ہندوستان میں حکمت ولی اللہی کے داعی ہیں ، اور انہیں شاہ صاحب کی کتابوں میں بے نظیر عبور حاصل ہے ، مگر وہ شاہ صاحب کے افکار جس طرح پیش کرتے ہیں اس سے خود شاہ صاحب سے بدگمانی ہونے لگتی ہے ، مولانا فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب بھی اکبر اور عالمگیر دونوں کے قائل تھے ، شاہ صاحب اکبر کے قائل ہوں ، اس کی سیاست کے ثنا خواں ہوں ، یہ بات ناقابل قبول ہے ، جب تک صریح شہادت نہ پیش کی جائے ، بہر حال مولانا کا بیان ملاحظہ ہو ،

". . . . اہل فکر کی یہ جماعت سلطنت کے ان لوگوں سے واقف تھی وہ اکبر کے سیاسی اعمال کے حامی نہ تھے ، لیکن جس نہج پر اکبر نے مختلف ملتوں کو ہم نوا کرنے کی کوشش کی تھی ، وہ اصولاً اس سے متفق تھے ، اسی طرح وہ عالمگیر کی اسلام پرستی کے قائل تھے ، لیکن اسلام پرستی نے امور سلطنت میں جو سخت گیری کی روش اختیار کی تھی ، اس کے خلاف تھے ، شاہ ولی اللہ کے والد شاہ عبدالرحیم اور ان کے ہونہار فرزند امام ولی اللہ ان کے افکار کے مرتب کرنے والے ہیں :" (ص ۳۱۹)

کیا یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ کا مصنف اس منہج سے اصولی طور پر متفق ہو ، جو اکبر نے مختلف ملتوں کو ایک کرنے کے لیے اختیار کیا تھا ۔

زیر نظر کتاب میں ایک باب ولی اللہی سیاسی تحریک پر بھی ہے (ص ۳۴۰ ، ۳۳۱) یہ گویا مولانا کی کتاب " شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک " کا خلاصہ ہے ۔ اس خلاصہ میں بھی نجد و یمن کے محدثین ، عام اہل حدیث اور بدنام و مظلوم وہابیوں پر نظر عنایت مبذول ہوئی ہے (ص ۳۳۵) جسے ہم یہاں نظر انداز کرتے ہیں ، کہ ان پر تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے ، (معارف : فروری مئی ۱۹۴۳ء)

کانگریس پر بھی مولانا کے افکار قابل دید ہیں (ص ۳۴۷ - ۳۴۱) مگر ہمیں انکی توجیہ و تشریح سے اتفاق نہیں ، کہ ہم وطنیت کو اسلام کے لیے زہر قاتل سمجھتے ہیں ، اور مولانا اس کے سرگرم داعی ہیں وہ ہر تحریک اور ہر فکر میں وطن پرستی کا سراغ لگا لیتے ہیں ، البتہ انہوں نے گاندھی جی اور کانگریس کی ہندوانہ قومیت سے متعلق بڑی معقول باتیں کہی ہیں ، اسی سلسلے میں انہوں نے مولانا حسین احمد صاحب کی سیاست پر بھی دلچسپ انداز میں نکتہ چینی کی ہے :-

"مولانا نے فرمایا کہ تعجب ہے مولانا حسین احمد، مصطفےٰ کمال کی شدّی تحریک کے تو خلاف ہیں، لیکن حکومت برطانیہ کی عداوت میں اس پر کبھی غور نہیں کرتے، کہ گاندھی جی ہندوستانی تحریک چلا رہے ہیں، اس سے ہندوستان کے مسلمانوں کی قومی شخصیت کو کس قدر نقصان پہنچنے کا امکان ہے" (ص ۳۵۹)

اس تحریر کے ختم کرنے سے پہلے جی چاہتا ہے کہ مولانا کا ایک اور وطن پرستانہ رجز ناظرین کی ضیافت طبع کے لیے پیش کر دیا جائے، خوبی یہ ہے کہ اس رجز کی تصنیف کا سہرا بڑے بڑے بزرگوں کے سر باندھا گیا ہے۔

"دیوبندی اسکول ہند کو کیا سمجھتا ہے، اس کے لیے سبحۃ المرجان نام کی عربی تاریخ ہند پڑھئے، قدیم مذاہب ہند کے متعلق ان کے نظریات مرزا مظہر جانجاناں اور امام عبدالعزیز دہلوی کے مکتوبات میں ملیں گے، میں ان کی ترجمانی مختصر الفاظ میں یہاں کرتا ہوں، ہمارا ہندوستان، دنیا کی تاریخ میں عظیم الشان رفعت کا مالک ہے، پہلے دور میں اس نے سنسکرت جیسی زبان پیدا کی، کلیلہ و دمنہ جیسی حکمت کی کتاب لکھی، فوجی ترین کا کھیل شطرنج ایجاد کیا، ریاضی میں یونان کا ہمسر بنا، الہیات میں ویدانت فلاسفی سکھانے میں جگت گرو بنا، اس سے ویدک دھرم اور بدھ دھرم دنیا میں پھیلے، اس نے مہاراجہ اشوک جیسے حکمران پیدا کیے، دوسرے دور میں قدیم انسانیت کی علمبردار سوسائٹی کو اسلام جیسے انٹرنیشنل پروگرام سے آشنا کرنے والا جلال الدین اکبر پیدا کیا، مشرقی ایشیا کی زبانوں کو ملا کر اردو جیسی انٹرنیشنل زبان پیدا کی محی الدین عالمگیر جیسا پیدا کیا، جو تمام ممالکِ ہند کو ایک قانون کا پابند بنا سکھا گیا۔ امام ولی اللہ جیسا فلاسفر پیدا کیا۔" (ص ۹-۳۴۸)

اس رجز کے اور مصرعے جیسے بھی ہوں، مگر اکبر والا مصرعہ تو یقیناً غیر موزوں ہے، کہاں مولانا کا چہیتا اکبر اعظم اور کہاں اسلام کی دعوت!! اللہ اکبر لوٹنے کی جائے ہے۔

ارادہ ایک مختصر تبصرہ لکھنے کا تھا، مگر کوشش کے باوجود یہ تحریر کچھ نہ کچھ طویل ہو ہی گئی، پھر بھی نقد کا حق ادا نہ ہوا، ضرورت ہے کہ کوئی صاحبِ نظر عالم پوری کتاب پر بسط و شرح کے ساتھ گہری تنقید کرے۔

حضرت مولانا عبیداللہ سندھیؒ کے

چند افکار

صوفی عبدالحمید سواتی

اس مضمون کا باعث درحقیقت نوائے وقت ۳۱ دسمبر ۱۹۷۲ء کا پرچہ ہے جس میں کسی نامعلوم شخص نے "ایک وطن دوست کے قلم سے" پروفیسر محمد سرور کی کتاب "افادات و ملفوظات مولانا عبیداللہ سندھی پر ایک نظر" پر تبصرہ کیا۔ پروفیسر محمد سرور کی کتاب میں پیش کردہ پورا مواد مجموعی طور پر صحیح ہے یا غلط، یہ تو الگ بات ہے ہمیں بھی ان کے پیش کردہ افکار سے کلی اتفاق نہیں لیکن تبصرہ نگار نے جس طرح مولانا سندھیؒ پر ظلم ڈھایا ہے اس پر دل بہت افسردہ ہوا۔ کاتب الحروف کو حضرت مولانا سندھیؒ کی زیارت تین بار نصیب ہوئی ہے ایک مرتبہ لاہور میں اور دو بار دارالعلوم دیوبند میں، اور ایک مرتبہ کچھ حضرت مولانا کا بیان سننے کا بھی موقع ملا۔ حضرت مولانا دیوبند تشریف لائے اور حضرت مدنیؒ کے ساتھ ساتھ چلے آ رہے تھے، جب دارالعلوم کی فوقانی منزل جہاں دارالحدیث ہے پہنچے تو حضرت مدنی اہتمام کی طرف حاضری کے لئے تشریف لے گئے۔ تو راستہ میں حضرت سندھی کو طلباء نے روک لیا، مولوی عبدالعزیز افغانستانی نے حضرت سندھی سے عرض کیا کہ حضرت ہم کو کچھ نصیحت فرمائیں۔ مولانا یہ بات سنتے ہی آگ بگولہ ہو گئے چہرہ سرخ ہو گیا اور فرمایا تمہارے لئے نصیحت موت ہے موت! پھر کچھ دیر خاموش رہے اور جب غصہ کم ہوا تو تقریر شروع کر دی اور فرمانے لگے کہ اگر دنیا میں زندہ رہنا ہے تو اپنے صحیح مقصد کیلئے قربانی کرنا سیکھو،

پھر فرمایا کہ قرآن پاک کے نزول کے زمانے میں جو لوگ جہاد سے گریز کرتے تھے قرآن نے ان کو منافق کہا ہے۔ اور فرمایا ہے قُلْ اِنَّ الْمَوْتَ الَّذِیْ تَفِرُّوْنَ مِنْہُ فَاِنَّہٗ مُلٰقِیْکُمْ "اور تم لوگ جو قربانی اور موت سے گریز کرتے ہو کیسے پکے مسلمان ہو"

راقم نے حضرت مولانا سندھیؒ کی کتابوں، مقالات اور تحریروں کا جہاں تک دستیاب ہو سکیں

ہیں مطالعہ کیا ہے۔ اس لئے خود مولانا سندھی کی کتابوں اور تحریروں سے ان کے چند اہم افکار پیش کرنے کی جرائت کر رہا ہوں یہ زیادہ تر مولانا کے الفاظ ہی ہیں اور کچھ عربی سے اردو میں ترجمہ کر کے ناظرین کرام کے سامنے پیش کر دیئے ہیں تاکہ ناظرین خود فیصلہ کریں کہ اس تبصرہ نگار نے بزعم خویش ملتِ اسلامیہ کے ایک عظیم فرزند اور دین اسلام کے جانثار خادم پر کیسے رکیک حملے کیئے ہیں اور کس دیدہ دلیری، شوخ چشمی بلکہ بے حیائی سے غلط باتیں منسوب کی ہیں بلکہ العیاذ باللہ مولانا کو مرتد ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس تبصرہ نگار نے مولانا کے متعلق جو باتیں لکھیں ہیں ان میں اہم باتیں یہ ہیں ؛

۱۔ وہ لاشعوری طور پر اسلام کے اساسی اور فکری نظریات سے باغی ہو گئے اور انہوں نے اپنے دور کی عالمی تحریک کمیونزم اور سوشلزم کو اپنا لیا۔

۲۔ اس تبصرہ نگار نے خالد لطیف گابا کا ذکر کیا، کہ "وہ اسلام اختیار کرنے کے بعد مسلمان دوستوں کے طرز عمل سے تنگ آ کر پھر ہندو ہو گیا اور بھارت چلا گیا۔ اور پھر مولانا سندھی کے متعلق کہا ہے ممکن ہے کہ اسی قسم کی نفسیاتی یا ذہنی کیفیت سے مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم بھی دوچار ہوئے ہوں۔ اور وہ بھی اپنے آبائی مذہب سکھ مت کی طرف لوٹنے کی بجائے نیشنلسٹ بن گئے"

۳۔ مگر مولانا سندھی مرحوم اس نظریہ (وحدۃ الوجود) کو محض اس وجہ سے اپناتے ہیں کہ یہ ہندوؤں کے نظریہ ویدانت اور پرانک کے قریب ہے

۴۔ اور بالآخر اپنی تسکینِ دل کے لئے انہوں نے روس کے کمیونزم میں پناہ ڈھونڈی اور کمیونزم کے نظریہ میں توحید کو ملا کر اسے مسلمانوں کی فلاح و بہبود کا ضامن مانا۔

تبصرہ نگار کی تحریر میں یہ بدنما قسم کا الزام سراسر غلط اور بے بنیاد اتہام حضرت مولانا سندھی پر لگایا گیا ہے۔ اس لئے اس کا نوٹس نہ لینا اور اللہ تعالیٰ کے ایک مقبول بندہ کی طرف سے دفاع نہ کرنا افسوس ناک ہوگا اس لئے مولانا کے افکار و خیالات پیش کرنا ضروری ہے۔

انصاف کی بات یہ ہے کہ حضرت مولانا سندھیؒ کے بعض افکار شاذ بھی ہیں بعض مرجوع قسم کے خیالات بھی ہیں اور بعض باتیں ایسی ہیں کہ مولانا ان پر بے جا سختی بھی کرتے تھے

بعض باتیں مصلحت کی خاطر بھی ناگزیر خیال کرتے تھے، اور بہت سی باتیں ایسی ہیں جن کی نسبت ان کی طرف کرنے میں تلامذہ نے غلطی کی ہے، ان کی ذمہ داری حضرت مولانا پر نہیں بلکہ ان تالین پر ہے جنہوں نے ان باتوں کو نقل کیا ہے، اور شاید سابق لاحق سے قطع نظر کر کے حضرت مولانا سندھی کا مطلب بھی نہیں پا سکے بہر حال خیالات و افکار کا شذوذ تو ہر مجتہد اور محقق میں پایا جاتا ہے لیکن بایں ہمہ مولانا سندھی اپنے مسلک، عقیدہ اور عمل کے لحاظ سے پکے سچے راسخ العقیدہ اور پر جوش مسلمان تھے مجسم انقلاب اور نہایت ہی حساس دل رکھنے والے اولوالعزم شخصیت کے مالک تھے۔ توکل، وقناعت کے درجۂ علیا پر فائز تھے۔ ذاکر وشاکر تھے۔ ان علماء ربانیین میں سے تھے جو ظاہر و باطن کے کمالات سے متصف ہوتے ہیں، خدا پرست تھے فکر عالی رکھتے تھے، عالم باعمل تھے، جن کا علم عمیق فہم دقیق اور فکر انیق تھا۔ سیاست اور انقلاب کے امام تھے۔ مطالعہ نہایت وسیع تھا۔ ذہانت تو خدا تعالیٰ نے خوب ہی عطا فرمائی تھی۔ مشرق میں برٹش ایمپائر جن لوگوں سے شدید خائف تھا، ان میں سے ایک تھے دیوبندی جماعت میں بڑا نمایاں مقام رکھتے تھے۔ تمام زندگی رضائے حق اور اسلام کی سربلندی کی خاطر بسر کی۔ اس راستہ میں بڑی بڑی مصیبت اور تکلیف کو بھی بڑی خندہ پیشانی سے برداشت کیا۔ اور ان کے قدم اس راستہ سے کسی بھی وقت متزلزل نہیں ہوئے۔ مولانا مجاہد اور غازی تھے۔ انگریز کے دشمن تھے اسلام کے محقق عالم تھے۔ قرآن کے مفسر تھے بلکہ ہمارے موجودہ دور میں قرآن کریم کو نئے ماحول میں جس طرح سمجھانے کی صلاحیت رکھتے اور جو انداز تفہیم مولانا سندھی کا تھا شاید ہی کوئی دوسرا عالم ان کی برابری کر سکتا ہو۔ حکمت ولی اللہی کے ماہر امام تھے۔ عمر بھر قرآن اور شاہ ولی اللہ کے فلسفہ کا مطالعہ جاری رکھا۔ اور اس میں مہارت تامہ حاصل کی مسلمانوں کا زوال اور انحطاط ہر وقت ان کو بے چین رکھتا تھا، وہ اپنی تمام توانائیاں اس بات پر صرف کرتے تھے کہ مسلمان از سر نو اسلام کی تعلیمات کی طرف پلٹ آئیں اور اپنا کھویا ہوا مقام پھر سے اقوام عالم میں حاصل کر سکیں۔

مولانا اسلام لانے کے بعد سندھ میں حضرت حافظ محمد صدیق صاحب رح کی خدمت میں پہنچے، جو اپنے وقت کے جنید رح تھے اور قادری راشدی طریقہ کے بہت بڑے امام تھے۔ ان سے تربیت اور فیض حاصل کیا۔ پھر ہندوستان دارالعلوم دیوبند پہنچ کر حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی رح جیسے خدا پرست اور عظیم المرتبت عالم دین اور شیخ کامل سے تعلیم حاصل کی۔ پھر گنگوہ پہنچ کر اپنے زمانے کے

بہت بڑے محدث اور سب سے بڑے فقیہہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ سے علم حدیث پڑھا اور حکمت ولی اللہی کی خصوصی تعلیم اور سیاسیات اسلامیہ کی تربیت مولانا شیخ الہندؒ سے حاصل کی اور جب تک مولانا ہند میں رہے (۱۹۱۸ء تک) تو حضرت شیخ الہند کی نگرانی میں سیاسیات میں کام کرتے رہے۔ اور علماء کی تعلیم و تربیت اور دیوبندی جماعت کی تنظیم میں مصروف رہے۔ دارالعلوم کی ترقی میں خاص طور پر دلچسپی رکھتے تھے۔ اور انصارالاسلام کی نظامت اور پھر نظارۃ المعارف جیسے وقیع ادارہ کا قیام اور ان کے ذریعہ مسلمانوں کی دینی و ملی اور سیاسی خدمت اور دین اسلام کی ترقی اور بقاء و استحکام کے لیئے ہمہ وقت اور ہمہ تن مصروف رہے۔ قرآن کریم کی تعلیم کے لیے خصوصی طور پر انتظام کیا پھر ہندوستان سے باہر جا کر افغانستان کی آزادی کے لیئے کام کرنا اور بالآخر اس میں کامیاب ہو جانا اور انگریز کی غلامی سے نجات حاصل کرنے کیلئے بڑی بڑی خوفناک سکیمیں بنانا یہ سب ایسے کام ہیں جو تاریخ کا حصہ بن چکے ہیں اور آنے والی نسلوں کے لئے مشعلِ راہ کا کام دیں گے۔

اگر روسی اشتراکیوں کے پاس بیٹھ کر مولانا نے اپنی معلومات میں اضافہ کیا ہے۔ یا اشتراکی نظام کے بارے میں معلومات حاصل کیں یا یورپین اقوام سے ملاقاتیں کیں ا۔ ان کے معاشی نظام کو سمجھنے کی کوشش کی یا بعض بہتر باتوں کو اپنانے سے گریز نہیں کیا، تو یہ باتیں اگر عیب کی باتیں ہیں تو کہنے والا کوئی بد نصیب اگر یہ کہے کہ ڈاکٹر اقبال مرحوم بھی اپنے دور کے مسلمانوں سے دل برداشتہ ہو کر اپنے آبائی مذہب برہمن ازم کی طرف لوٹ جانے کے بجائے مغرب کے فلاسفر کے دامن میں پناہ لی اور مغرب کے فلاسفر کے نظریات کو اپنا کر اپنے فارسی اردو کلام میں سمو کر مسلمانوں کے حلق سے دو قومی نظریہ کی شکل میں اتارنے کی کوشش کی۔ کیا کوئی عقلمند دانشور صاحب علم جس نے اقبال مرحومؒ کا کلام پڑھا ہو اس بات کو باور کر سکے گا؟ حالانکہ ڈاکٹر مرحوم نے تو مغربی فلاسفر سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے اور بہت کچھ متاثر بھی ہوئے ہیں۔

اس سے کہیں عشر عشیر بھی مولانا سندھی اشتراکیوں کے خیالات سے متاثر نہیں ہوئے۔ افسوس کی بات یہ ہے کہ ہمارے ملک کے لوگ محبت و نفرت میں انتہا پسند واقع ہوئے ہیں۔ یہ اپنے مخالف کو بالکل دوسری انتہا تک پہنچانے سے قبل کسی چیز پر راضی نہیں، بے شک حبك الشئ يعمي ويصم والغضب الشئ يعمي ويصم اسی طرح نظریہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کو متحدہ قومیت اور دو

قومی نظریہ کی شکل میں پیش کرنا انتہائی احمقانہ بات ہے۔ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود تو ارباب تصوف و سلوک اور اصحاب حقائق و معارف کے ہاں صدیوں سے چلے آرہے ہیں شیخ ابن عربیؒ اور دوسرے اکابر اس نظریہ کو تسلیم کرتے رہے ہیں مجدد الف ثانیؒ نے اگرچہ وحدۃ الشہود کے نظریہ پر زور دیا ہے۔ لیکن شاہ ولی اللہ نے ان دونوں نظریات کو باہم تطبیق دے کر معاملہ رفع دفع کر دیا ہے کہ یہ صرف تعبیر کا اختلاف ہے حقیقت کا اختلاف نہیں تبصرہ نگار کو معلوم ہونا چاہیے کہ ہندوستان میں اسلامی نظام کے عظیم علمبردار شاہ محمد اسماعیل شہید جو اولاً سکھوں کے ساتھ پھر انگریز اور دیگر اقوام کے ساتھ جہاد و قتال کر کے اسلامی نظام حیات اور نظام خلافتِ راشدہ کو قائم کرنے کا ارادہ رکھتے تھے۔ وہ بھی نظریہ وحدۃ الوجود کے قائل ہیں، کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ ایک خالص علمی اور روحانی نظریہ کو سیاسی نظریات میں لا کر دقتی اور ہنگامی رستخیز میں ملوث کر دیا گیا یہ اگر بد دیانتی نہیں تو جہل عظیم ضرور ہے۔ اگر ہندو اس نظریہ کو مانتے ہیں تو اس میں کون سی قباحت ہے۔ کیا علمی اور نظریاتی تھیوریاں اقوام میں مشترک نہیں ہوتی۔ یہ کوئی شریعت کا نظریہ تو نہیں۔ فکری اور عقلی یا تجرباتی نظریات بہت سی اقوام میں مشترک بھی ہو سکتے ہیں ان میں سے ایک نظریہ وحدت الوجود بھی ہے

حضرت مولانا عبید اللہ سندھیؒ کے تلامذہ پر بڑی ذمہ داریاں عائد ہوتی تھیں کہ وہ مولانا کے متعلق غلط بیانی کرنے والوں کو جواب دیتے اور ان کی پوزیشن کو صاف کرتے۔ لیکن ان لوگوں نے عام طور پر سرد مہری دکھائی ہے۔ اس لیے میں نے مولانا کے افکار ان کی اپنی تحریروں یا املائی تحریروں سے اخذ کر کے ناظرین کرام کے سامنے پیش کر دیئے۔ تاکہ ناظرین دیکھ کر خود انصاف کریں اور اگر ممکن ہو سکے تو اصل کتابوں کی طرف رجوع کریں۔ انہیں معلوم ہوگا کہ حضرت مولانا عبید اللہ سندھیؒ کس قسم کے بزرگ تھے۔

افکار مولانا عبید اللہ سندھی

ہم پر جو قرآن کریم کو ماننے والے قطعی طور سے لازم ہے کہ ہم تمام اقوام عالم کے سامنے ثابت کر دیں کہ انسانیت کے ہاتھ میں قرآن کریم سے زیادہ درست اور صحیح کوئی پروگرام نہیں پھر ہم پر یہ بھی لازم ہے کہ جو لوگ قرآن کریم پر ایمان لا چکے ہیں ان کی جماعت کو منظم کیا جائے خواہ وہ کسی قوم یا نسل سے تعلق رکھتے ہوں۔ ہم ان کی کسی اور حیثیت کی طرف نہ دیکھیں بجز قرآن کریم پر ایمان لانے کے۔

پس ایسی جماعت ہی مخالفین پر غالب آئے گی۔ لیکن ان کا غلبہ انتقامی شکل میں نہیں ہوگا۔ بلکہ ہدایت اور ارشاد کے طریق پر ہوگا۔ جیسا کہ والد اپنی اولاد پر غالب ہوتا ہے۔ اب اس نظام کے خلاف جو بھی اٹھ کھڑا ہوگا وہ فنا کر دینے کے قابل ہوگا۔ (ترجمہ از الہام الرحمٰن)

ظالم بزدل ہوتے ہیں اور لڑائی میں شجاعت کے ساتھ موصوف وہی لوگ ہوتے ہیں جو عادل ہوں۔ اور قتال فی سبیل اللہ صرف عادل ہی کر سکتا ہے۔ ہم نے یہ بات سمجھی ہے اور اس میں کسی قسم کا شک و شبہ نہیں کہ جو شخص چاہتا ہے کہ وہ عزیز اور محترم ہو۔ تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ ہر ممکن طریق پر سعی و کوشش کرے ایسی حکومت کی تشکیل میں جس کی بنیاد ایسے قانون پر ہو جس کے بارہ میں اس کو یقین ہو کہ یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے۔ اور یہ سعی یقیناً اس شخص سے ہوگی جو عدل کو پسند اور ظلم کو ناپسند کرتا ہو۔ اور جو امت (جماعت) بھی عدل کے نقطۂ نگاہ سے تشکیل پائے گی تو ایسے لوگ ہی دنیا میں اپنے مقصد میں کامیاب ہوں گے۔ (الہام الرحمٰن)

میرا یقین ہے کہ اسلام سے بہتر انسانیت کے لئے کوئی مذہب کوئی فلسفہ کوئی تمدن کوئی قانون میسر نہیں آسکتا۔ (ذاتی ڈائری ص۹۲)

میرا یہ غیر متزلزل یقین اور عقیدہ ہے کہ اسلام کا مستقبل بڑا روشن اور شاندار ہے بے شک اسلام پوری قوت اور توانائی کے ساتھ ایک بار پھر ابھرے گا۔ لیکن خارج میں اس کا ڈھانچہ وہ نہیں رہے گا جو اس وقت ہے (ذاتی ڈائری ص۳۲)

مولانا عبید اللہ سندھیؒ نے مسلمانوں کی داءِ عضال (لاعلاج بیماریاں) شاہ ولی اللہ کی حکمت کے مطابق دو چیزوں کو قرار دیا ہے (۱) قرآن کریم کی حکمت عملی سے روگردانی (۲) دولت کو ملت کے تمام اخلاقی اور عملی مفاسد کا مرجع اور مدار اقتصادی عدم توازن کو قرار دیا ہے۔

(حزب ولی اللہ کی اجمالی تاریخ) ص۲۱

جو امت قرآن کریم کا پروگرام نہیں اپنائے گی وہ کبھی کامیاب نہ ہوگی۔ مسلمان قرآن کی عالمی تنظیمی دعوت کا پروگرام لیکر اٹھے تھے اور پھر اپنی اس تنظیمی دعوت میں کامیاب ہوگئے اور صرف پچاس سال کی مدت یعنی واقعہ صفین کی تحکیم تک ہوا۔ اب جو کوئی امت تنظیمی دعوت لے کر اٹھے گی تو وہ کبھی بھی کامیاب نہ ہوگی جب تک وہ قرآن کے پروگرام کو نہ اپنائے گی۔

ہم نے یہ بات تحقیق سے دریافت کی ہے اور موجودہ دور میں عالمی تحریکات کا مطالعہ کرنے کے
بعد ہمارا ایمان اس بات پر پختہ ہوگیا ہے۔
لوگ بالعموم یہ جانتے ہیں کہ روسی انقلاب فقط ایک اقتصادی انقلاب ہے۔ ادیان اور حیات
اخروی سے بحث نہیں کرتا۔
اور ہم ان روسیوں کے پاس بیٹھے ہیں۔ اور ان کے خیالات و افکار ہم نے معلوم کئے ہیں اور
ہم نے بتدریج اور آہستہ آہستہ نرمی اور لطافت سے امام ولی اللہ کا پروگرام جو انہوں نے
حجۃ اللہ البالغہ میں پیش کیا، ان روسیوں کے سامنے رکھا تو انہوں نے اسے نہایت ہی مستحسن خیال کیا اور
ہم سے پوچھنے لگے کہ کیا کوئی ایسی جماعت اس وقت ہے؟ جو اس پروگرام پر عمل کرتی ہو۔
جب ہم نے نفی میں جواب دیا تو انہوں نے بہت افسوس کیا اور کہنے لگے اگر کوئی جماعت اس
پروگرام پر عمل کرنے والی ہوتی تو ہم ان کے ساتھ شامل ہو جاتے۔ اور ہم بھی ان میں داخل ہوکر ان
کا مذہب اختیار کر لیتے۔ اور یہ بات ہمارے لئے آسان بنا دیتی ہماری ان مشکلات
کو جنہوں نے ہمارے پروگرام کو کسانوں میں نافذ کرنے سے روک رکھا ہے۔ ان روسیوں کا بات
بلا کم و کاست اور بغیر تحریف کے خلاصہ ہے۔
اس کے بعد یقین ہوا کہ یہ لوگ ہمارے قرآنی پروگرام کو قبول کرنے کی طرف مجبور ہوں گے
اگرچہ ایک زمانہ کے بعد ہی کیوں نہ ہو۔ ہم آج کے دور میں عالمی تحریکوں میں سے کسی تحریک کو ایسا
نہیں پاتے کہ وہ قرآنی تعلیمات کے خلاف اور مناقض ہو۔ جس طرح انقلابی روس کی تحریک قرآنی
پروگرام کے مناقض اور مخالف ہے۔ اور باوجود اس کے کہ وہ بھی مجبور اور مضطر ہیں کہ قرآن
اور اس کے پروگرام کی طرف رجوع کریں۔ باقی تحریکات کا کیا پوچھنا۔
اور اسی چیز نے میرے ایمان میں زیادتی اور قوت پیدا کر دی کہ ہدایت و فلاح قرآن کے
نزول کے بعد قرآن کریم کے اتباع پر ہی موقوف ہے

(الہام الرحمٰن ص۸)

جب کوئی قوم ان تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کیلئے اٹھ کھڑی ہوتی ہے جو نبی کے واسطے سے
ملاء اعلیٰ کی جانب سے نازل ہوتی ہے۔ اور اس پر عمل کرنے کا پختہ عزم کر لیتی ہے تو ملاء سافل

کے ملائکہ اپنی جبلت سے مجبور ہوتے ہیں کہ وہ ان لوگوں کی مدد کریں اور امداد کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ وہ ملائکہ ان لوگوں کے دلوں میں فتح وکامرانی کے خیالات ڈالتے ہیں۔ اور کفار اور مخالفین کے قلوب میں شکست وہزیمت کے خیالات اٹھاتے رہتے ہیں

مؤمنین کے حق میں اللہ تعالیٰ کی تائید ملائکہ کے ذریعہ اس وقت ہوتی ہے جب وہ عمل کرنے کا پختہ عزم اور موکد ارادہ کر لیتے ہیں۔ چنانچہ بدر میں اسی طرح ہوا تھا۔ اور احد میں اس کے برخلاف واقعہ ہوا۔ جبکہ مجاہدین کے دلوں میں ہزیمت اور کمزوریوں کے خیالات سرایت کر گئے۔ یہ ان کی بعض غلطیوں کی وجہ سے ہوا جو ان سے سرزد ہوئی تھیں اس لئے تائید الٰہی سے اس موقعہ پر محرومی ہوئی۔

یہ چیز قیادت کی بے تدبیری کی وجہ سے نہیں ہوئی تھی۔ کیونکہ قیادت تو اس وقت خدا تعالیٰ کے سب سے بڑے رسول خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کر رہے تھے بلکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے تو اس دن بڑے عظیم کام انجام دیئے۔ اور لوگوں کیلئے مستقل دستور وقانون بنا دیا۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے مشورہ کیا، آیا شہر سے باہر نکل کر دشمن کا مقابلہ کیا جائے یا شہر کے اندر ہی رہ کر شہر کی دیواروں کی پشت پناہی سے دشمن کے ہجوم کا مقابلہ کیا جائے لوگوں کے خیالات مختلف تھے، اکثر نوجوان اور کچھ عمر رسیدہ لوگ۔ (یہ زیادہ تر وہی لوگ تھے جو بدر میں پیچھے رہ گئے تھے) اس حق میں تھے کہ شہر سے باہر نکل کر دشمن کا مقابلہ کیا اس کے حملہ کو روکا جائے۔ اور اکثر شیوخ کی رائے تھی کہ شہر کے اندر رہ کر مقابلہ کیا جائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی رائے مبارک ظاہر نہیں کی تھی تاکہ لوگ آزادی کے ساتھ اپنی اپنی رائے ظاہر کریں۔

پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے مبارک شیوخ کی رائے کی موافق تھی۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کو جانتے تھے کہ مسلمان اس وقت کمزور ہیں اور ممکن ہے کہ شہر سے باہر نکلنے پر دشمن ان کو حقیر نہ خیال کرنے لگ جائیں

لیکن اس کے برخلاف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ اکثریت کی رائے باہر نکلنے کی ہے تو آپ نے اسی رائے کو اختیار فرما لیا اور اپنی پہلی رائے ترک کر دی۔ کیونکہ اکثریت کی رائے تھی

۱ اگر یہ دیکھا جائے تو تمام روئے زمین پر یہ شوریٰ کا بہترین نمونہ اور قانون ہے۔ ہم نے اس سے بہتر کوئی قانون نہیں دیکھا۔ کہ مسلمانوں کا ایسے شوریٰ سے اعراض معروف ہے۔ اور بعد میں اس شورائی نظام کی حفاظت نہ کی۔ اس کے برخلاف استبداد کے ڈھیلوں کو خوب یاد رکھا اور نتیجۃً اس سے اپنی حکومتوں کی بنیادوں کو متزلزل کیا۔ اور اپنی جہالت و نادانی کی وجہ سے اپنی سلطنتوں کے ستون گرا دیئے پھر مستبد لوگ برسر اقتدار آگئے جس سے اسلام کی اجتماعیت باطل ہو کر رہ گئی بلکہ اجتماعیت کو تو ریس سے انہوں گم کر دیا

(الہام الرحمٰن صہ ۹۲ ج ۲)

خلافت اور رئیس کے باب میں صحیح نظریہ یہ ہے کہ خلافت تین باتوں کی طرف تقسیم ہوتی ہے۔

(۱) خلافت بغیر جماعت کے قائم نہیں ہو سکتی۔

(۲) رئیس صرف اس جماعت میں سے ہو سکتا ہے۔

(۳) رئیس کا انتخاب صرف یہ جماعت ہی کر سکتی ہے۔

براہِ راست اس کا انتخاب نہیں کر سکتے۔ کیونکہ یہ چیز بالآخر نزاع و تنازع و جھگڑا کا رخ اختیار کر لیتی ہے۔ ہمارے نزدیک اس معاملے کا صحیح رخ یہ ہے کہ جب امم مسلمہ میں سے کوئی امت یا جماعت ایسے آدمی کو آگے بڑھاتی ہے جو:

(۱) کتاب اللہ کو سب سے زیادہ جاننے والا ہو۔

(۲) حضورؐ کے طور طریقوں اور آپؐ کی سنت و تعلیمات کو سب سے زیادہ جانتا ہو۔

(۳) خلفاء راشدین کے حالات کو سب سے زیادہ جانتا ہو۔

(۴) ضرورت کے وقت مصلحت خاصہ کے مقابلہ میں مصلحت عامہ کو ترجیح دینے والا ہو۔ یعنی مصالح خاصہ کو مصالح عامہ کے مقابلہ میں زیادہ سے زیادہ قربان کرنے والا ہو۔

تو ایسا شخص مرکز میں اپنی امت کے لئے نمونہ (نمائندہ) ہوگا۔ اور جب اس قسم کے بہت سے نمائندے مرکز میں جمع ہوں تو ایک اچھی خاصی صالح جماعت مجتمع ہو جائے گی اور اقوام کی اجتماعیت بن جائے گی۔ اور اجتماعیت (جماعت) کتاب اللہ کے اوامر کی تنفیذ کے لئے مسئول ہوگی۔ یعنی قرآن کریم کے قوانین جاری کرنا اس جماعت کی ذمہ داری ہوگی۔ اور قوم ایسی نمائندہ جماعت نہ بنا سکی تو اس کی ایک ذرہ برابر بھی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ خواہ وہ اپنی ماضی کی تاریخ کے

پیش نظر پدرم سلطان بود کہنے والا ہو یا اپنی باطل آرزوؤں میں مگن ہو۔

جب ہم نے کتاب اللہ پر غور کیا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفاء کے حالات میں غور کیا تو ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ السابقون الاولون من المھاجرین والانصار الذین اتبعوھم باحسان ۔ اس مرکزی جماعت کی طرف اشارہ کرتی ہے، اور ہمیں معلوم ہوا کہ درحقیقت یہی جماعت تھی جس نے قرآن حکیم کے اوامر قوموں پر نافذ کئے اور اپنی کوششوں میں کامیاب ہوگئے یہی لوگ خلفاء اللہ فی الارض ہیں۔ یہی جماعت جب اپنے درمیان کسی کو اپنے رئیس کے منصب پر منتخب کرتی ہے تو اس کو خلیفہ کہتے ہیں۔

جب ایک خلیفہ فوت ہوجاتا ہے تو یہی جماعت دوسرے رئیس کو منصب کے لیے منتخب کر لیتی ہے۔ امت کے افراد کو اس کے انتخاب میں کچھ دخل نہیں ہوتا۔ ہاں امت یہ کر سکتی ہے کہ کسی نمائندہ کو منتخب کر کے اس مرکزی جماعت کا رکن بنالے۔ چنانچہ آنحضرت ؐ تو مدۃ الحیات خلیفۃ الخلفاء تھے۔

لیکن آپؐ کے بعد اس جماعت نے حضرت صدیقؓ، عمر فاروقؓ، عثمان غنیؓ کو اسی طرح منتخب کیا۔

خلیفہ کا نصب و عزل اسی جماعت کے سپرد ہوتا ہے۔ اب اگر امم اسلامیہ میں کوئی امت چاہتی ہے کہ کتاب اللہ کے اوامر کا نفاذ ہو سکے تو ایسی مرکزی جماعت اسی طریق پر تشکیل دے۔

ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہندوستانی (پاکستانی) افغانی، نورانی، عربی یہ سب لوگ شرعی سلطنت کو پسند کرتے ہیں۔ لیکن ایسی حکومت کی تشکیل نہیں کر سکتے۔ باوجودیکہ اوامر قرآنیہ کی تنفیذ آج بھی کوشش کرنے پر امم مسلمہ سے ممکن ہے اگر سعی و کوشش ہی نہ کی جائے تو پھر کس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ یہ اوامر نافذ ہوں۔ درحقیقت ان اوامر کی تنفیذ کے راستہ میں رکاوٹ اور مایوسی اور کوشش نہ کرنا یہ مستبد سلاطین اور فاجر قسم کے ملوک و امراء اور ان کے معاون لوگ اور عیش پسند علماء کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ (الہام الرحمٰن جلد ۱ صفحہ ۲)

ربوٰ

قرآن کریم میں خلافت الٰہیہ کے قیام سے مقصد اس کے سوا کچھ نہیں کہ ایک ایسی قوت پیدا کی جائے جس سے اموال اور حکمت، علم و دانش دونوں کو لوگوں میں صرف کیاجائے اور پھیلایاجائے۔ اب سودی لین دین اس کے بالکل منافی اور متناقض ہے قرآن کریم کی قائم کی ہوئی خلافت میں ربوٰا کا تعامل کس طرح جائز ہو سکتا ہے؟ اس کا جواز بھی ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ نور و ظلمت کا اجتماع، ربوٰ (سود) سود خواروں کے نفوس میں ایک خاص قسم کی خباثت پیدا کر دیتا ہے جس سے یہ ایک پیسہ بھی خرچ کرنے کیلئے تیار نہیں ہوتے۔ اگر یہ خرچ کرتے ہیں تو ان کے سامنے اس کا اضعافا مضاعفا نفع حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں سود کی وجہ سے اقتصادیات میں جو فساد اور اخلاق فاضلہ کی تباہی اور بربادی اور فطرت انسانیہ میں بگاڑ اور لوگوں پر اقتصادی طور پر ضیق و تنگی پیدا ہوتی ہے۔ یہ اس قدر ظاہر باتیں ہیں جن کے بیان کی ضرورت نہیں اس لئے قرآن عظیم نے سود کو روئے زمین سے مٹانے کا اعلان کیا ہے۔ اور انسانیت کو اس کے لینے دینے والوں کے شر و ظلم سے چھڑانے کا اعلان کیا ہے

سب سے پہلے مواعظ حسنہ کے ذریعے سودی کاروبار سے منع کیا ہے۔ اگر اس سے باز نہ آئیں اور متنبہ نہ ہوں تو ان کے ساتھ سخت لڑائی کا اعلان کیا ہے۔ اور ایسے لوگوں کو سطح ارضی سے مٹانے کا چیلنج کیا ہے۔ اور قرآن کریم میں اس کی اساسی تعلیم بڑے محکم طریق پر دی ہے۔ ربوٰ سے منع کیا گیا ہے۔ سود خوروں کے خلاف اعلان جنگ کیا ہے۔ لیکن پوری طرح رشد و ہدایت کے واضح ہونے کے بعد۔ اور اس کی مضرتوں کو پوری طرح کھول کر بیان کر دینے کے بعد یقیناً یہ رشد و ہدایت کے منافی اور خلاف ہے۔ اب اس کے خلاف جنگ یا کاروائی کرنا اکراہ نہیں ہوگا، بلکہ عین انصاف کا تقاضا ہوگا۔ اس طرح ایسی بڑی بڑی حکومتوں کو مٹانا اور منہدم کرنا ہے۔ جو اس لئے منظم کی جاتی ہیں کہ سودی کاروبار کے ذریعے اموال کمائیں اللہ کے خلاف خدا اور رسول کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔ لیکن یہ کام جب ہی ہوگا جبکہ مسلمانوں کی انقلابی قوت موجود ہوگی۔ جو عالم میں ایسا کرے گی۔ اب جو آدمی مسلمانوں کو ایسی قوت پر جمع ہونے نہیں دیتا جو اس کی حکمت پر عمل پیرا نہ ہوں۔ تو ایسا آدمی بزدل ہوگا جس کو انسانیت کے کسی ذرہ

میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔ یا جاہل ہوگا۔ جس کو قرآنِ کریم کی تعلیم اور حکمت کا علم نہ ہوگا اور نہ کبھی اس نے قرآن میں تدبر کیا ہوگا۔ یا سخت مخالف ہوگا جو قرآنی تعلیمات کی مخالفت کرتا ہے بہرحال وہ بزدل اور کمزور ہوگا۔ اس کو ہم کہیں گے کہ وہ گھر میں بیٹھنے والوں کے ساتھ بیٹھ جائے۔

اور جو جاہل ہو اس کو ہم تعلیم دیں گے۔ اور اس کی پوری طرح ان باتوں کی طرف راہنمائی کریں گے جس میں اس کے لیے خیر اور بہتری ہوگی۔ اور جو معاند اور مخالف ہوگا اس کو صفحۂ ہستی سے مٹائیں گے۔ خواہ وہ سلطان ہو جو لوگوں پر تسلط جمائے ہوئے ہے۔ یا دینی راہنما ہو۔"

(الہام الرحمٰن جلد ۱)

میں مطمئن ہوں کہ اسلام کا احیاء نشاۃ ثانیہ میں دو اصولوں پر ہوگا۔

(۱) اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کی عبادت نہ کی جائے اور جو آدمی ہماری اس بات پر متفق ہو، وہ ہماری جماعت کا فرد ہوگا۔ یہی ایک کلمہ تمام امور کے لئے کفایت کرنے والا ہے۔

(۲) سود (ربا) کی قطعی حرمت اور اپنی پوری قوت و طاقت کے ساتھ اس کو روکنا اور سود کھانے والوں کے خلاف اعلانِ جنگ کرنا۔

مسلمان ان دونوں اصولوں پر عمل پیرا ہوئے بغیر کسی طرح زندہ نہیں رہ سکتے۔

(الہام الرحمٰن جلد ۱)

جب مسلمان تمام قوموں میں سے ظلم و جہالت دور کرنے کا ارادہ پکا کرلیں اور اس پر اپنی جان کی بازی لگادیں تو وہ ضرور غالب آئیں گے۔ یہی انقلاب ہے، اس صورت میں اللہ تعالیٰ بھی ان کی مدد کرے گا۔ اور ان کی انقلابی جماعت چاہے چھوٹی ہی ہو، بہت بڑی ارتجائی طاقت پر غالب آجائے گی۔ کیونکہ اس انقلاب کی بنیاد علم، عقل اور عدل پر ہے، یہ انقلاب سب لوگوں کو اپنے ساتھ ملائے گا۔ ویثبت اقدامکم (تمہارے پاؤں مضبوطی سے گاڑ دے گا) جب تک کوئی چیز سوسائٹی کے عقلمند طبقے میں رہتی ہے اور عوام میں نہیں آتی وہ پائیدار نہیں ہوتی لیکن جب وہ عوام میں گھر کرلیتی ہے وہ پائیدار اور مضبوط ہو جاتی ہے۔

(قرآنی انقلاب اور جنگ ص۵)

ہمارے زمانے میں جب وہ مکمل نظام موجود نہیں جس کے بل بوتے پر جہاد کی تحریک ملک میں جاری کی جا سکے، جہاد کا ایسا نظام پیدا کرنے کی تیاری کرنا انتہائی ضروری ہے جتنا خود جہاد۔ پس اب ہر ایک عالم و عامی کا فرض ہے کہ وہ قرآن کریم کو غالب کرنے کے لیئے لادینیت کی ہر شکل کے خلاف انقلاب لانے کی پوری پوری کوشش کرے اور اگر اس میں اسے مال و جان کا نقصان برداشت کرنا پڑے تو کرے۔ (جنگ انقلاب ص۸۱)

کہ دنیا سے ظلم کو دور کیا جائے، چاہے کسی شکل میں ہو، اور اسے دور کر کے قرآن کریم کی حکومت پیدا کی جائے، مثلاً ہمارے زمانے میں معاشی ظلم انتہا کو پہنچ چکا ہے اور یہاں عدم توازن کی وجہ سے عام لوگوں کی یہ حالت ہے کہ اکثر لوگ غذا نہ ملنے یا ناقص غذا ملنے کی وجہ سے مر رہے ہیں۔ اور صحیح تعلیم نہ ہونے کی وجہ سے اپنے انسانی فرائض ادا نہیں کر رہے اور نہ ادا کرنے کی قابلیت رکھتے ہیں انہیں اس حالت سے نکال کر ایسے حالات پیدا کرنا کہ وہ فکر معاش سے نجات پاکر اللہ کی یاد میں لگ سکیں، ہر ایک اس شخص کا فرض ہے جو قرآن کریم کی تعلیم کو مانتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ جان و مال کی قربانی کے بغیر نہیں ہو سکتا۔

(جنگ انقلاب ص۸۳)

ہم ہندوستان کے مسلمانوں کی طرف سے پہلی عمومی جنگ ۱۹۱۴ء تا ۱۹۱۸ء میں حصہ لیکر بعض باتیں اپنے تجربے سے جان چکے ہیں کہ مسلمانوں کے لیے دینی علوم اور ارشاد و احسان بہترین عملوں میں سے ہیں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ ان عملوں سے کسی حالت یا کسی شکل میں کافروں کی مدد نہ ہوتی ہو۔ نہیں تو اللہ تعالیٰ ان نیک عملوں کو بیکار اور بے اثر کر دیتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی صوفی اپنے مریدوں کو اللہ اللہ کرنے میں اتنا لگائے رکھتا ہے کہ وہ انہیں قرآن حکیم کے دشمنوں کے ساتھ جہاد کرنے کے لئے تیار نہیں کر سکتا۔ اور اس طرح کافروں کو فائدہ پہنچا ہے۔ تو ان نیک عملوں کے فائدہ مند ہونے میں شبہ ہے

(انقلاب جنگ ص۸۶)

اگر تم ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہے اور قرآن حکیم کو غالب کرنے کی تحریک جان و مال سے کوشش نہ کی تو کوئی دوسری جماعت اس کام کیلئے تیار ہو جائے گی۔ جو مال بھی خرچ

کرے گی اور جان بھی لٹائے گی وہ تم جیسی سُست اور کاہل اور جان و مال سے دریغ کرنے والی جماعت نہ ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ قرآن حکیم کا انٹرنیشنل نظام بہت بڑی قربانی کا طالب ہے اس راہ میں بہت خطرے ہیں لیکن آخر کار بین الاقوامی غلبہ اور عزت ہے۔

اللہ کے فضل سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تیار کی ہوئی جماعت نے جان و مال سے کسی جگہ بھی دریغ نہیں کیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ یہ جماعت کل قومی انقلاب کا مرکز بن گئی۔ اور وہ انقلاب حضرت عثمانؓ کے زمانے تک مکمل ہو گیا۔

اس کے بعد عربوں نے اس بین الاقوامی تحریک کو قومی بنا لیا اور رفتہ رفتہ جان و مال سے دریغ کرنے لگے تو عجمی قومیں غالب آگئیں۔ قرآن کی سرمایہ شکن طاقت بہر کیف غالب رہنی چاہیے جب اس کی سرمایہ شکنی میں فرق آئے گا اور سرمایہ پرستی پیدا ہوگی۔ مزدور انقلاب آئے گا۔ اور کوئی نہ کوئی سرمایہ شکن طاقت اوپر آ جائے گی۔ لیکن قرآنی انقلاب وہ ہے جس میں سرمایہ شکنی کے ساتھ خدا پرستی شامل رہے گی۔ (جنگ انقلاب صـ۹۷)

مسلمانوں کی جماعت میں جو ایک عظیم الشان بین الاقوامی انقلاب کی داعی ہے، شامل ہونا۔ اللہ تعالیٰ کے کمزور بندوں کی خدمت کر کے خدا تعالیٰ کے ہاں سرخروئی حاصل کرنا بہت بڑی رحمت ہے۔ (جنگ انقلاب صـ۷۹)

جہنمیوں سے جب ناکامی کے اسباب پوچھے جائیں گے تو جواب دیں گے کہ ہم نماز نہیں پڑھتے تھے۔ یعنی انسانی بھلائی کے اس پروگرام پر عمل نہیں کرتے تھے۔ جو اتحاد فکر، اجتماعیت اور مساوات وغیرہ بیسیوں بھلائیاں سکھاتا ہے۔ اور جس کا انتہائی معراج اللہ کے ساتھ تعلق ہے۔

یاد رہے کہ انسان کے قلب میں خدا شناسی کی جو قوت چھپی ہوئی ہے جب اسے نماز ترقی دیتی ہے تو انسان کے اندر ایسی حالت پیدا ہو جاتی ہے کہ گویا وہ اس آئینے میں خدا کو دیکھ رہا ہے یہ تجلی جو اسے اپنے قلب میں نظر آتی ہے۔ انسان کبیر امام نوع انسانی کے قلب کی تجلی کا پرتو ہوتی ہے۔ یہاں تک ترقی کر جانے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان انسانیت کے تقاضوں کو خدا کا حکم سمجھنے لگ جاتا ہے۔ اور اپنے آپ کو خدا کے کمزور اور مسکین بندوں کا چاکر (خدمت گزار) سمجھنے لگ جاتا ہے۔ جسے کسی دوسرے بندے کے حقوق چھیننے کا کوئی حق نہیں ہے۔ اب وہ ہر وقت

خدمتِ انسانیت کے لئے تیار رہتا ہے۔ اور اسے خدا کی عبادت کا جزو جانتا ہے۔

(دستورِ انقلاب ص ۲۰۴)

اس وقت یورپ میں امپریلزم کے ردِعمل کے طور پر جو غلط سیاست اور نااہلیت کی پیداوار تھا کمیونزم پیدا ہو چکا ہے۔ اس میں خدا کا انکار لازم ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ خدا کے انکار کی وجہ ہی سے وہ بھی امپریلزم کی شکل اختیار کرتا چلا جا رہا ہے۔ اس کا پہلا قدم استعماریت ہے۔ جس کا لازمی نتیجہ امپریلزم ہوگا۔ اسے دوسری بڑی جنگ ۱۹۳۹ء تا ۱۹۴۵ء میں امپریلسٹ طاقتوں کے ساتھ مل کر کام کرنا پڑا۔ جس کی وجہ سے اسے اپنا کنٹرن یعنی بین الاقوامی نظام توڑ کر ان سرمایہ دار طاقتوں کے ساتھ مصالحت کرنی پڑی۔

نام نہاد کمیونزم میں جس قدر مسکین نوازی ہے۔ اس سے کہیں زیادہ مسکین نوازی امام ولی اللہ کے فلسفے میں ہے۔ اور اس میں مزدور اور کاشتکار کے حقوق کا زیادہ خیال رکھا گیا ہے لیکن اس کی بنیاد خدا کے صحیح اور صاف تصور پر ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک کارکن اپنی زندگی کا ایک ایک لمحہ اس زندہ تصور کے ساتھ گزارتا ہے۔ کہ خدا تعالیٰ اس کے سامنے ہے۔ یا کم از کم یہ کہ خدا تعالیٰ اسے دیکھ رہا ہے۔ وہ یہ تصور بھی ایک زندہ اور پائیدار شکل میں اپنے سامنے رکھتا ہے کہ اگر اس نے کم تولا یا کسی کے حق کو ناجائز طور پر پاؤں تلے روندا تو وہ دنیا میں بھی سزا پائے گا۔ اور مرنے کے بعد بھی اسے خدا تعالیٰ کے سامنے حاضر ہو کر اپنے اعمال کی جوابدہی کرنی ہوگی۔ امام ولی اللہ صاحب کی حکمت ۱ سے یہ بھی سکھاتی ہیں کہ قرآن حکیم پر عمل کرنے والے کارکن کو خدا تعالیٰ کے سوا کسی سے اپنے عمل کا بدلہ لینا ضروری نہیں۔

انسان بیشک اس لئے پیدا ہوا ہے کہ دنیا میں قرآنِ حکیم کی حکومت بین الاقوامی درجہ پر چلائے لیکن وہ اس حکومت کے ذریعے سے اپنے لئے یا اپنے خاندان کے لئے کوئی فائدہ حاصل کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ قرآن حکیم کی تعلیم کا نتیجہ یہ نکلا کہ صدیقِ اکبرؓ اور فاروقِ اعظمؓ کی حکومتیں بے نظیر ثابت ہوئیں اور آج تک دنیا ان کی مثال پیدا نہیں کر سکی۔ اب اس دور میں بھی امیر المومنین سید احمد شہیدؒ ۱۸۰۶ء-۱۸۳۱ء اور ان کے ساتھیوں نے انہی اصولوں پر اس نمونے کی حکومت پیدا کر کے ایک دفعہ پھر دکھا دی اور ثابت کر دیا کہ اس قسم کی حکومت پیدا کرنا ہر زمانے میں ممکن ہے قرآنِ حکیم کے ماننے والوں کے لئے اس میں بہت بڑی عبرت اور ذمہ داری ہے۔ (عنوانِ انقلاب ص ۵۹)

جو لوگ ہمت اور طاقت کے باوجود جہاد میں حصہ نہیں لیں گے انہیں دوسری قوم کی غلامی کے عذاب میں مبتلا کر دیا جائے گا۔ اور جو لوگ اس عذاب اور غلامی میں مبتلا ہونے کے باوجود اس سے بچنے کی پوری کوشش نہ کریں گے انہیں اسی میں مبتلا رکھا جائے گا۔

(عنوانِ انقلاب ص ۹۷)

مشاورت کا مسئلہ اسلام میں بہت بڑا مسئلہ ہے۔ لیکن اسلامی حکومتوں کو شوریٰ سے خالی کر کے مطلق العنان النسان جاہل حکمرانوں اور امیروں کا کھیل بنا دیا گیا۔ وہ مسلمانوں کی امانت (سرکاری خزانے) سے اپنی شہوت پرستیوں پر خرچ کرتے تھے۔ اور وہ بڑی بڑی مصلحت کے مقابلے میں خیانتیں کرتے ہیں۔ اور ان سے کوئی پوچھنے والا نہیں۔ اس قسم کی غلطیوں کا خمیازہ مسلمانوں کو اس غلط تفسیر کی وجہ سے بھگتنا پڑا۔ ورنہ ہر ایک مسلمان ایک حاکم کے اوپر ننگی تلوار ہے۔ وہ حاکم کیوں قانونِ الٰہی کی اطاعت نہیں کرتا! اگر وہ اطاعت نہیں کرتا تو کس بنا پر ہم سے اطاعت کا طلب گار ہوتا ہے۔ یہ طاقت مسلمانوں میں پھر سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اور اس سے ان کی جماعتی زندگی آسانی کے ساتھ قرآن کے مطابق بن سکتی ہے۔

(عنوانِ انقلاب ص ۱۲۶)

واقعہ یہ ہے کہ جس دن سے مسلمانوں نے موت قبول کرنے کا یہ فکر چھوڑا ہے۔ اسی دن سے ان کی حکومتیں برباد ہونے لگی ہیں۔ اب ہم اس حالت کو دیر تک برداشت نہیں کر سکتے۔ ہماری زندگی ایک دکھ ناک عذاب میں مبتلا ہے۔

(عنوانِ انقلاب ص ۱۰۲)

آسمان کی بادشاہی تو فرشتوں کے ذریعے سے ہے۔ زمین کی بادشاہی اس جماعت کے ذریعے سے قائم ہوگی وہ اللہ تعالیٰ کے قانون کو زمین میں چلائیں گے۔ یہ انقلاب حضرت عثمانؓ کی شہادت تک رہا اس وقت حجاز میں خدا کی بادشاہی قائم تھی، قرآن کا قانون تھا اور اس پر عمل کرنے والی ایک جماعت تھی۔ وہ اپنے آپ کو قانون کا مالک نہیں سمجھتی تھی۔ بلکہ اپنے آپ کو خدا کا نائب سمجھ کر اس کے حکموں کو بجالاتی تھی اور ان پر عمل کراتی تھی۔ رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود خدا کا نائب... (خلیفۃ اللہ) بن کر اپنے ساتھیوں کو جو

خدا کے قانون کی عزت اور وقار قائم کرنے میں آپؐ کے شریک تھے۔ اپنے ذریعہ سے خدا کا نائب (خلیفۃ اللہ) بنا دیا۔

(عنوان انقلاب ص۳۰)

قانون کی پابندی کا انتظام ایک جماعت کے ذریعے ہی ہو سکتا۔ اور وہ حکومت کرنے والی جماعت ہی ہو سکتی ہے۔ قانون کا انتظام کرنے والی جماعت کا فرض ہے کہ وہ امانت دار ہو۔ اور اپنا فرض ادا کرنے والی ہو۔ صحیح طور پر قانون کی پابندی کرنے والی جماعت کا سب سے پہلا کام یہ ہوگا کہ وہ قانون کی تعلیم عام لوگوں کو اس طرح دینا شروع کرے جیسے باپ اپنے اولاد کو پڑھاتا ہے۔ پھر قانون کی مخالفت کرنے والوں کو سزا دینا بھی انہیں لوگوں کے ہاتھ میں ہوگا۔ وہ مخالف جماعتیں یا تو اس پارٹی کے اندر شامل ہوں گی یا باہر۔ جو اندر ہوں گی۔ انہیں قانون توڑنے کی سزا دینے کا نام تعزیر ہے۔ اور جو باہر ہوں گی ان سے جنگ لڑنی پڑے گی۔ تعزیر اور جنگ دونوں میں جتنی قوت استعمال کرنے کی ضرورت ہے، اتنی ہی استعمال کرنی چاہیئے۔ یہ قانون چلانے والی پارٹی عام لوگوں سے فقط قانون کی پابندی کرائے گی ان کی طرح خود بھی اس قانون کی پابندی کرے گی۔ وہ ان سے اپنی خواہشوں کی پیروی نہیں کرائے گی، کیونکہ یہ ظلم ہے۔ قانون کی صحیح پابندی کے لیئے عربی زبان میں اصطلاحی لفظ تکلیف بولا جاتا ہے۔

(ترجمہ حجۃ اللہ البالغۃ تمہید باب ۶)

میں نے حضرت شیخ الہند کے حکم سے ۴ شوال ۱۳۳۳ھ کو ہندوستان چھوڑا اور حضرت مولانا حسین احمد مدظلہ، کی خواہش پر اوائل ۱۳۵۸ھ میں واپس آیا۔ اس عرصہ میں ایسے حالات سے دوچار ہوتا رہا ہوں کہ کبھی موت کے منہ میں جاکر بچ نکلا اور کبھی غلبۂ یاس کے بُرے اثرات سے بچنے کے لیئے ایسی جماعتوں سے متحد ہو کر کام کا سوچتا رہا جن سے بحالت اطمینان شاید معمولی طور پر ملنا بھی جائز نہ سمجھتا۔

(خطبات ص۸۲)

میرا خیال ہے اسی طرح نیا اصلاح شدہ عربی نصاب ہمارے مدارس میں غالب آگیا تو یقین مانیئے کہ ہم حجۃ اللہ البالغۃ جیسی کتاب سمجھنے سے عاری ہو جائیں گے ہمارا اپنا فلسفہ جب ذہن سے نکل گیا تو ہم ہر طرح بہکائے جا سکتے ہیں۔

(خطبات ص۹۶)

ہندوستانی مسلمان دو سو برس سے سوتا رہا ہے اس نے اپنے اعلیٰ درجہ کے مفکرین کی بے قدری کی اس نے اپنے خیر خواہوں کو دشمنوں کے ہاتھ قتل کرایا اس قسم کی غلطیاں شمالی ہند اور جنوبی ہند کے مسلمانوں کی اکثریت سے تنہا تنہا بار بار ہوتی رہی ہیں ۔ ورنہ ٹیپو سلطانؒ اور مولانا محمدؒ اسماعیلؒ کی جماعتیں یوں شہید نہ ہوتیں ۔ انقلاب کا مرکز بننے کی جو قدرتی صلاحیت ہندوستان کے مسلمان میں مضمر تھی ان غلطیوں سے وہ انفرادی استعداد برباد ہو چکی ہے ۔

(خطبات ص۱۲۷)

بے شک ہندو مذہب ، عیسائیت اور یہودیت کی طرح پرانے زمانے میں سچائی کا مالک تھا۔ لیکن میں نے دیکھا ہے اس میں اب شرک مل گیا ہے۔ آپ کو اگر ہندو مذہب کی حقیقت معلوم کرنا ہو تو حضرت مرزا مظہر جان جاناںؒ کے مکتوبات پڑھیئے۔ جو کلماتِ طیبات نام کی کتاب میں آپ کو ملیں گے ۔

(خطبات ص۱۴۰)

روس کے انقلاب کی دو مرکزی شخصیتیں تھیں۔ کارل مارکس اور لینن ، میں نے اپنی انقلابی دعوت کے لئے امام ولی اللہؒ اور محمدؒ قاسمؒ دو امام چنے ہیں ۔ انقلابِ روس لادینی ہے اور میرا انقلاب امام ولی اللہؒ کی تعلیمات کا عین خلاصہ اور نچوڑ ہے ۔

(خطبات ص۱۴۵)

ہمارا خیال ہے کہ الصدر الشہید (مولانا شاہ اسماعیل دہلویؒ) کو اگر خلافت کبریٰ سونپی جاتی تو اسے فاروق اعظمؓ کی طرح چلاتے ۔ امیر شہیدؒ نے انہیں خدمت خلق پہ اپنے اسوۂ حسنہ سے لگایا تو وہ گھوڑوں کے لئے گھاس کھودتے تھے ۔ ان کی کتاب تقویۃ الایمان میرے تعلق بالاسلام کا واسطہ بنی ہے ۔ اس لیے وہ میرے مرشد اور امام ہیں رضی اللہ عنہم ۔

(خطبات و مقالات ص۲۲۴)

مکہ معظمہ میں بیٹھ کر ہم نے اپنا پروگرام بنا لیا ، کہ ان تبدیل شدہ حالات میں ہم کس طرح اپنے مسلک پر قائم رہ سکتے ہیں ۔ یورپین فلاسفی اور ہندی فلاسفی کے ماہرین سے ہم ولی اللہ فلاسفی کا کس طرح تعارف کرا سکتے ہیں۔ ہم اس راستہ پر گرتے پڑتے قدم بڑھا رہے ہیں۔ ہر ایک غلطی کی اصلاح کیلئے

ہر وقت آمادہ رہتے ہیں۔ لیکن امام ولی اللہ کی حکمت وسیاست کی جو انقلابی روح ہماری سمجھ میں ہے، اس میں ایک ذرہ کا فرق بھی برداشت نہیں کر سکتے"

(خطبات ومقالات ص۱۴۲)

ہماری سرگزشت ناکامیوں کی طویل فہرست ہے، اور غلط کاریوں کے اعتراف سے بھری ہوئی ہے۔ لیکن اس میں ایک خوبی ضرور محسوس ہوگی۔ اس میں مایوسی کا شائبہ تک نہیں ہے۔ ہمیں حضرت شیخ الہندؒ کی وصیت ہمیشہ پیش نظر رکھنی چاہیئے۔

ایمن مشو کہ مرکب مردان راہ را — در سنگلاخ بادیہ پے ہا بریدہ اند

نومید ہم مباش کہ رندان بادہ نوش — ناگہ بیک خروش بہ منزل رسیدہ اند

(خطبات ومقالات ص۲۲۱)

ہندو جب بھی کوئی نیا نظام پیدا کرتا ہے تو اس کی بنیاد سرمایہ داری پر ہوتی ہے۔ چنانچہ گاندھی جی جیسا شخص بھی انسانیت کا اتنا بڑا نمائندہ بن کر سرمایہ داری سے ایک انچ آگے نہیں بڑھ سکا۔ اسی طرح پنڈت جواہر لال نہرو کمیونسٹ ہیں۔ مگر وہ بھی سرمایہ دار ہیں۔ ان کے مقابلے میں حسرت موہانی کو دیکھئے جس دن اس نے اشتراکیت قبول کی، وہ اپنی تمام جائیداد ختم کر چکا۔ اور اب وہ ایک کوڑی کا بھی مالک نہیں ہے۔ پنڈت جواہر لال نہرو نے یورپ جاکر سوشلسٹوں کے ساتھ رہ کر سوشلزم سیکھا۔ مگر حسرت اپنی ذاتی فکر و کاوش سے اس مرتبے پر پہنچے۔ یہ فرق ہے مسلم سوسائٹی اور ہندو سوسائٹی میں۔ مسلم جس وقت اپنے اصل نظام پر آئے گا وہ سرمایہ داری کا بت توڑنے والا ہوگا۔ اور آج دنیا میں سرمایہ داری کے سوا اور کون سا بڑا بت ہے جسے توڑنے کی ضرورت ہے

(خطبات ومقالات ص۸۸)

یہ چند افکار ہیں جن کی روشنی میں ناظرین کرام خود فیصلہ کریں کہ مولانا سندھی کی طرف جس قسم کی باتیں منسوب کی جاتی ہیں وہ قطعاً غلط ہیں، مولانا نہ تو کمیونسٹ تھے اور نہ اسلام کو ترک کیا تھا۔ بلکہ مولانا انتہائی درجہ کے مخلص مسلمان تھے۔ اور اسی حالت میں انہوں نے اپنی جان جان آفرین کے سپرد کی۔

رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ وادخلہ الجنۃ الفردوس دعاماہ اللہ

والحمد للہ اولاً وآخرہ وصلی اللہ علی رسولہ محمد والہ واصحابہ اجمعین